مقدمة: التيار الإسلامي الحداثي

كان إدوارد ڤالمونت دبلوماسيًّا فرنسيًّا، يخدم في طهران بإيران، عندما اندلعت الثورة الدستوريَّة ووصلت إلى السلطة في عام ١٩٠٦م. هذه الحركة، التي جمعت بين القوى الدينية والعلمانية، ذهبت إلى أنَّ الإسلام كان متوافقًا مع المبادئ الديمقراطية. كان ڤالمونت مرتبكًا. وفي مذكراته، رأى أنَّ الإيرانيين حتى وإن كانوا مستنيرين على ما يبدو، فقد كانوا يعانون من «غياب الفهم الحقيقي لروح الدستور»[١].

وليدلِّل على الصعوبة التي تواجهها المؤسسات الحداثية في الدول الإسلامية، اقتبس ڤالمونت في مذكراته رسمًا كاريكاتيريًّا، رُسِم على اليسار، ويظهر فيه شخصية لرجلٍ من رجال الدين يحمل القرآن بإحدى يديه، ويمنع بيده الأخرى جموع المتفرجين الفضوليين من النظر. ووضع تحته هذا السطر: «البحث عن مبرراتٍ للدستور في القرآن (من مجلة «الملا نصر الدين» الساخرة)». وتبدو الرسالة واضحةً هنا: فقد يدَّعي المسلمون أن الإسلام يؤيد الدستور، لكن مثل هذه الادعاءات لا تصمد أمام التدقيق.

لكنَّ هذا الكاريكاتير الذي استخدمه ڤالمونت هو الذي لا يصمد أمام التدقيق. فالأصل ـ الذي نُشِر مع رسم مختلفٍ قليلًا في مجلة الملا نصر الدين، المجلة الساخرة الشهيرة في باكو بأذربيجان ـ كان له عنوان مختلف تمامًا. فقد كان مكتوبًا تحته باللغة الآذرية التركية: «أشفي المرضى

---

(١) Eustache de Lorey and Douglas Sladen, *The Moon of the Fourteenth Night: Being the Private Life of an Unmarried Diplomat in Persia during the Revolution* (London: Hurst & Blackett, 1910), p. 156.

وكان ڤالمونت اسمًا مستعارًا.

من خلال كتابة آياتٍ [من القرآن]»[٢]. فلم يذكر الكاريكاتير شيئًا عن الدستور؛ بل كان يسخر من ممارسة دينية قديمة. رأى ڤالمونت في الكاريكاتير صورةً تسخر من عالم إسلاميٍّ وغيَّر معناها من النزعة المعارِضة للتقليدية، فجعلها معارِضة للحداثة.

كان شكُّ ڤالمونت في الإسلام الحداثي شائعًا بين المسيحيين، حتى بين الباحثين الذين درسوا الإسلام. فعلى سبيل المثال، كتب دونكان بلاك ماكدونالد (الولايات المتحدة، ١٨٦٣ ـ ١٩٤٣م)، في عام ١٩٠٣م، أن الإسلام لا يسمح بالنظام الدستوري؛ لأنَّ الخليفة «لا يستطيع أن يضع بجانبه جمعيَّة دستوريَّة وأن يمنحها حقوقًا ضد نفسه. فالخليفة خليفةٌ للنبيِّ محمَّد ﷺ ويجب عليه أن يحكم ـ ضمن الحدود [الإلهية] ـ كملكٍ مُطلَق»[٣]. ولكن في غضون بضع سنواتٍ من تلك العبارة، كان بعض كبار العلماء في العالم الإسلامي يذهبون إلى العكس تمامًا. فقد كتب محمد عبده (مصر، ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م؛ انظر الفصل الثالث) ـ وهو أعلى مسؤول ديني في مصر ـ سِرًّا، في عام ١٩٠٤م؛ أنه يؤيد الديمقراطية البرلمانية[٤]. وفي عام ١٩٠٨م، قال محمد جمال الدين أفندي (تركيا، ١٨٤٨ ـ ١٩١٧م) ـ رئيس السلطة الدينية في الإمبراطورية العثمانية، الذي يعيِّنه الخليفة مباشرةً ـ إنه يدعم أيضًا الدستوريَّة[٥]. وأيضًا في عام ١٩٠٨م، أرسل عالمان شيعيَّان بارزان بالتلغراف تأييدهما في لحظة حاسمة من الثورة الدستورية الإيرانية: «إننا نودُّ أن نعرف إذا كان من الممكن تنفيذ الأحكام الإسلامية دون نظامٍ دستوريٍّ!»[٦].

---

(٢) *Mulla Nasruddin*, September 22,1906, pp. 4-5.
والترجمة عن اللغة الآذرية لمحمود صدري.

(٣) Duncan B. Macdonald, *The Development of Moslem Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), p. 58.

(٤) Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966), pp. 147-148.

(٥) Cemaleddin Efendi, Siyasi Hatiralar, 1908-1913 (Political Memoirs, 1908-1913) (Istanbul, Turkey: Tercüman, 1978), pp. 43-47; M. Şükrü Hanioślu, Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908 (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 489-490.

(٦) Abdul-Hadi Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran* (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1977), p. 242.

كما تجاهلت ـ أو رفضت ـ عبارة ماكدونالد التعميمية حول عدم التوافق بين الإسلام والدستوريَّة التصاعد الكبير في مقترحات الدستورية الإسلامية خلال نصف قرن. شكَّلت هذه المقترحات جزءًا من حركةٍ ولَّدت ثورةً فكريَّة هائلة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. سعت هذه الحركة إلى التوفيق بين العقيدة الإسلامية والقيم الحديثة؛ كالدستورية، والإحياء الثقافي، والقومية، وحرية التأويل الديني، والتحقيق العلمي، والتعليم الحديث، وحقوق المرأة، إلى جانب مجموعة من الثيمات الأخرى التي ناقشناها لاحقًا في هذه المقدمة (وانظر أيضًا فهرس الموضوعات). رأى الكُتَّاب والنشطاء في هذه الحركة أنَّ التوتُّر بين العقيدة الإسلامية والقيم الحديثة يُعَدُّ حادثةً تاريخيَّة، وليس سمةً ملازمةً للإسلام. وقد استلزمت الحقبة الحديثة وسمحت أيضًا بإصلاح هذه الحادثة: فإنَّ تهديد السيطرة والهيمنة الأوروبيَّة جعل الإصلاحَ أمرًا ضروريًا، كما جعلت القيمُ الحديثةُ ـ المرتبطة بالهيمنة الأوروبية ـ الإصلاحَ ممكنًا. فكان التيار الإسلامي الحداثي رائدًا في تشكيل المؤسسات التعليمية أو إصلاحها؛ وفي التحريض على التحرُّر السياسي أو إنهاء الاستعمار؛ وفي إنشاء الصحافة الدورية في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

ومن السمات المميِّزة لهذا التيار هو التبنِّي الواعي بالذات للقيم «الحديثة»؛ أي القيم التي صرَّح هؤلاء الكُتَّاب بربطها بالعالم الحديث، ولا سيَّما العقلانية والعلم والدستورية، وبعض أشكال المساواة الإنسانية. لم يكن هذا التيار «حديثًا» وحسب (أي لم يكن مجرَّد سمة للحداثة)؛ بل كان أيضًا «حداثيًّا» (أي كان داعيةً للحداثة). وصف هؤلاء النشطاء أنفسهم وأهدافهم بمصطلحاتٍ عربية كالجديد والمعاصر، وبمصطلحاتٍ تركية مثل yeni (أي الجديد) وgen5 (أي الشاب)، وما أشبهها من كلماتٍ في اللغات الأخرى. (وعلى النقيض من ذلك، استخدم المعارضون للحركة الإسلامية الحداثية كلمة muda، التي تعني (الشاب) في لغة الملايو؛ كمصطلح ازدرائي أو تشويهي)(٧). والسمة الثانية لهذا التيار هي استعمال خطاب إسلاميٍّ واعٍ بذاته. لم يكن هؤلاء الناشطون مسلمين وحسب؛ بل كانوا يرغبون أيضًا في

(٧) William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, 2d ed. (Kuala Lumpur, Malaysia: Oxford University Press, 1994), p. 67.

بأنه ملحد(١١٥). وساعد التخوف من خطر الإلحاد على تحفيز إصلاح التعليم، الذي كان يهدف إلى منافسة المدارس ذات الإدارة الأوروبية في تدريس العلوم الحديثة، إلى جانب الاعتقاد بأن العلم متوافقٌ مع الإسلام. فانتقد عبده ـ الذي سيصبح عمّا قريب مصلحَ الأزهر في القاهرة ـ المدارس ذات النمط الغربي، لمحاولتها تحويل المسلمين إلى أوروبيين، وشبَّه ذلك بالدجاجة التي تريد أن تبيض كالأوزة بيضًا كبيرًا(١١٦). وندَّد كسبرنسكي (الفصل التاسع والعشرون) ـ رائد المدارس الجديدة في الإمبراطورية الروسية ـ بالمسلمين المتعلِّمين في المدارس الروسية، الذين يعرفون العلوم واللغات الأوروبية «لكنهم عاجزون عن القراءة والكتابة بلغاتهم الوطنية!»، وسعى أحمد خان (الفصل الأربعون) ـ وهو مؤسس مدرسة عليكره في الهند ـ إلى توفير استجابة إسلامية للتعليم الإنكليزي، الذي ترك «الروح الباطنة ميتة»(١١٧).

حقوق المرأة:

كتبت سيدة من الباثان تُسمَّى ناجيريا في مجلة البشتون في عام ١٩١٩م: «باستثناء الرجل الباثاني فليس للمرأة عدوٌّ. إنَّ الرجل الباثاني ذكيٌّ، لكنه حريصٌ على قمع النساء. يا رجال الباثان، إذا كنتم تطالبون بالتحرُّر [من البريطانيين]، فلماذا تحرمون المرأة من حريتها؟»(١١٨). وبالمثل، بدأت النساء ـ والرجال ـ في العديد من المناطق الإسلامية بالمطالبة بالإصلاحات الجنسية بمختلف أنواعها في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، مستعملين في ذلك خطابًا إسلاميًّا. فقالت

(١١٥) Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani, "The Refutation of the Materialists," trans. Nikki R. Keddie and Hamid Algar, in *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani* (Berkeley: University of California Press, 1968), pp. 130-171;Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography* (Berkeley: University of California Press, 1972), pp. 65-80.

(١١٦) John W. Livingston, "Muhammad 'Abduh on Science," *Muslim World*, volume 85, numbers 3-4,1995, p. 224.

(١١٧) David Lelyveld, *Aligarh's First Generation* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978), p. 129.

(١١٨) Eknath Easwaran, *Nonviolent Soldier of Islam: Badshah Khan, A Man to Match His Mountains*, 2d ed. (Tomales, Calif.: Nilgiri Press, 1999), p. 105.

فاطمة نسيبة هانم (تركيا، منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين) في مؤتمر نسائيٍّ عُقد في إسطنبول في عام ١٩١١م: «انتبهوا لكل ركنٍ من العالم، نحن نعيش في حقبة من الثورة»[١١٩].

ومن بين أكثر الموضوعات شيوعًا في هذا الجزء من التيار الإسلامي الحداثي: التشجيع على تعليم البنات. وقد برَّر الحداثيون إنشاء مدارس للفتيات على أسسٍ مختلفة. فمنها ما ركَّز على حقوق المرأة، فركَّزت رقية سخوات حسين (البنغال، ١٨٨٠ ـ ١٩٣٢م) ـ وهي إحدى رائدات تعليم المرأة في جنوب آسيا ـ على هذه الثيمة في خطابها الرئيس أمام مؤتمر البنغال لتعليم المرأة في عام ١٩٢٦م: «يقول المعارضون لتعليم الإناث إن النساء سيصبحن فاسقات وعنيدات. أُفٍّ لهم! إنهم يسمون أنفسهم مسلمين ولكنهم يعارضون المبادئ الأساسية للإسلام، التي تمنح المرأة الحقَّ نفسه في التعلُّم»[١٢٠]. كما أكَّد المزروعي (الفصل السابع) ـ من بين أمور أخرى كثيرة ـ أنَّ «النبي ﷺ نفسه قال إنَّ التعلُّم واجبٌ على النساء والرجال»[١٢١].

امتدَّت حقوق المرأة لتشمل مجموعةً متنوِّعةً من السلوك، ومن بينها الخدمة العسكرية، التي كانت النساء في السنوات الأولى للإسلام تشاركن فيها، كما كتب فخر الدين (الفصل الثالث والثلاثون). ووفقًا للمغربي (الفصل السابع والعشرون)، فإنَّ «كثيرًا مما كان [النبي ﷺ] يعامل به نساءه نراه اليوم غير لائقٍ ولا مناسب»، فمن ذلك أنه كان يسابق زوجته، ويجعلها ترى لعب الحبشة بالحراب في المسجد. وبخلاف التعليم، اختلف الحداثيون في الحقوق التي ينبغي أن تتمتَّع بها المرأة. ففي عام ١٩١٧م، حثت المنظمات النسائية الإسلامية في روسيا على فرض قيود على تعدُّد الزوجات، حتى لا تُنتهك حقوق الزوجة الأولى؛ واتخذ المؤتمر الإسلامي لعموم روسيا (للرجال) ـ الذي انعقد في العام نفسه ـ موقفًا أكثر راديكاليةً

---

(١١٩) Aynur Demirdirek, "In Pursuit of the Ottoman Women's Movement," in Zehra F. Arat, ed., *Deconstructing Images of "The Turkish Woman"* (New York: St. Martin's Press, 1998), p. 78.

(١٢٠) Sonia Nishat Amin, *The World of Muslim Women in Colonial Bengal, 1876-1939* (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1996), p. 158.

(١٢١) Margaret Strobel, *Muslim Women in Mombasa, 1890-1975* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979), p. 105.

وتطرُّفًا، ودعا إلى حظر التعدُّد تمامًا(١٢٢). وفي عام ١٩١٨م، دعت جمعية نسائية في الهند إلى وضع حدٍّ لتعدُّد الزوجات، مؤكِّدةً على ضمان القرآن لحقِّ النساء في معاملة متساوية من قبل أزواجهنَّ؛ وقد صدم قرار الجمعية بعض الحداثيين الآخرين (من الرجال)، حتى مَنْ كانوا يدعون أنفسهم إلى مثل هذا المنع(١٢٣). وبالمثل، ناقش الحداثيون حقَّ المرأة في الطلاق، وحقَّها في المشاركة السياسية. فمنحت جمهورية أذربيجان الشعبية حقَّ التصويت للنساء في عام ١٩١٨م(١٢٤)، لكن الجمهوريين في تركيا رفضوا ذلك، وهو الرفض الذي وصفته خالدة أديب أديوار (الفصل الثامن والعشرون) بأنه «ربما كان من الخير أنها لم تحصل على حقِّ التصويت، فإنَّ ذلك قد حمى المرأة من خطر التماهي مع السياسات الحزبية، فلم يمكن أن تتعرض أنشطتهنَّ خارج العالم السياسي للإيقاف لأسبابٍ سياسية».

كما تبيِّن هذه الأمثلة، فلم يكن الجنس يحدِّد بالضرورة موقف الحداثي أو الحداثية في أي جانبٍ معيَّن من جوانب حقوق المرأة. فحتى الحجاب ـ أي الزي «الإسلامي» المحتشم الواجب ـ الذي يعتبر الغرب أنه رمز قويٌّ لقمع المرأة المسلمة، فقد اختلف الحداثيون حوله على أساس أيديولوجيٍّ، وليس على أساس الجنس. ففي إيران، دافعت المعلِّمة الرائدة والمحرِّرة مريم عميد سمناني (ولقبها مزين السلطنة) (إيران، ت. ١٩١٩م) عن الحجاب، لكنها نشرت عملًا لنساء إيرانياتٍ اعترضن عليه(١٢٥). واعترض قاسم أمين (مصر، ١٨٦٣ ـ ١٩٠٨م؛ الفصل الرابع) ونظيرة زين الدين (لبنان، ولدت نحو ١٩٠٥)(١٢٦) على الحجاب(١٢٧)، وفضَّلا زيَّ الطبقة

---

(١٢٢) Marianne R. Kamp, "Unveiling Uzbek Women: Liberation, Representation and Discourse, 1906-1929," Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1998, p. 110.

(١٢٣) Gail Minault, *Secluded Scholars: Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India* (Delhi, India: Oxford University Press, 1998), pp. 145-146, 289-290.

(١٢٤) Świêtochowski, *Russian Azerbaijan*, p. 129.

(١٢٥) Afsaneh Najmabadi, "Crafting an Educated Housewife," in Lila Abu-Lughod, ed., *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998), p. 101.

(١٢٦) Nazira Zein-ed-Din, "Unveiling and Veiling," in Kurzman, ed., *Liberal Islam*, pp. 101-106. First published in 1928.

(١٢٧) لم يعترض قاسم أمين ﷺ على الحجاب بمعنى الزي الشرعي، بل صرَّح بأنه واجبٌ =

الوسطى من الأوروبيين في تلك الحقبة؛ بينما دافع رشيد رضا (الفصل السادس) وكاظم[(١٢٨)] وباحثة البادية (الفصل الخامس) عن الحجاب. ورأت باحثة البادية أنه من المناسب للمرأة أن تعمل خارج منزلها في أعمالٍ معينة، بينما اعترضت على ذلك فاطمة نعمت رشيد (مصر، ت. ١٩٥٣م) - وهي مؤسسة جمعية ترقية المرأة - ووصفت مَنْ تعمل خارج منزلها بأنها «جنس ثالث»[(١٢٩)].

والحجَّة الثانية لتبرير إنشاء مدارس الفتيات اعتمدت على أساس مصلحة المجتمع. فقد تبنَّى قاسم أمين (الفصل الرابع) فكرة حقوق المرأة، لكنه ربط أيضًا تعليم المرأة بطموح الحداثيين الرجال: «توجد وسيلة تخرجكم من الحالة السيئة التي تشتكون منها، وتصعد بكم إلى أعلى مراتب التمدُّن، كما تشتهون وفوق ما تشتهون، ألَا وهي تحرير نسائكم من قيود الجهل والحجاب». وهاجم طاهر حداد (تونس، ١٨٩٩ - ١٩٣٥م) الذين «يحكمون على النساء بالجهل الأبدي، على الرغم من كل الأخطار الكبرى على مجتمعنا الحالي والأجيال المقبلة التي تمثلها الأُميَّة.... ومن الأهمية بمكان أن تصل النساء إلى وظائف معينة ذات أهمية اجتماعية؛ كالعلاج الطبي للرضَّع ولأمراض النساء، والتدريس في دور الأيتام ورياض الأطفال، وجميع الوظائف التي تخصُّ الصحَّة والتعليم والثقافة، دون أن تمنعها هذه الأنشطة من القيام بواجبات الأُمِّ في أسرتها»[(١٣٠)]. إن تدريب النساء على هذه الأدوار - ولاحظ الحدود الجنسية لقائمة طاهر حداد، بالإضافة إلى ربطه المتكرِّر للنساء بالأسرة - سيسمح للمجتمع بالاستفادة من الموارد البشرية المهدرة آنذاك. اعترضت زينب فواز (لبنان ومصر، ١٨٦٠ - ١٩١٤م) على وضع أي حدودٍ لنفع المرأة: «الرجل والمرأة متساويان

= وحكى الخلاف في حكم ستر الوجه والكفين. وكان اعتراضه على الحجاب بمعنى حبس المرأة في بيتها كما جرت العادة في القاهرة آنذاك. (المترجم)

(١٢٨) Nilufer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), p. 42.

(١٢٩) Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994), p. 147.

(١٣٠) Tahar Haddad, *Notre femme, la législation islamique, et la societe (Our Woman, Islamic Legislation, and Society)* (Tunis, Tunisia: Maison Tunisienne de l'Ïdition, 1978), pp. 222-224. First published in 1930.

بالمنزلة العقلية، وعضوان في جسم الهيئة الاجتماعية لا غُنية لأحدهما عن الآخر. . . نعم، للوجود طبيعة لا يمكن إبدالها، ولله في خلقه نواميس لا يتسنّى تغييرها، وهذا التغيير ليس باستخدام المرأة بأشغال الرجال أو باستخدام الرجال بأشغال النساء»(١٣١).

ومن الحجج التي لعبت على الفكرة نفسها، وشاعت بحيث يمكن اعتبارها نوعًا ثالثًا من الحجج: هي أن المدارس ستجعل النساء أمهاتٍ أفضل. فاحتجَّت لذلك باحثة البادية (الفصل الخامس)، وهي تجيب على وجهة النظر ـ الشائعة في الخطاب العلمي آنذاك ـ التي مفادها أن تعليم المرأة يفقدها أنوثتها: «على أن الأمَّ مهما تعلَّمت وبأي حرفة اشتغلت، فلن ينسيها ذلك أطفالها، أو يفقدها عاطفة الشفقة والأمومة. بل بالعكس إنها كلما تنوَّرت أدركت مسؤوليتها. ألم ترين الفلاحات والجاهلات يظل يبكي طفل الواحدة منهنَّ ساعاتٍ وهي تسمعه ولا تتحرك؟ فهل يا ترى كان شغل هؤلاء أيضًا تحضير القضايا أو الاشتغال بالتحرير والقراءة؟». كما برَّر بابكر بدري (السودان، ١٨٦٠ ـ ١٩٥٤م) ـ مؤسس أول مدرسة للفتيات في السودان ـ التعليم الحديث [للبنات] «لتتمكَّن البنت من إدارة بيتها إدارةً تغري المتعلِّمين من بني جنسها (أقاربها أو مواطنيها) بزواجها، حتى لا يتسرب المتعلِّمون لزواج الأجنبيات، فتنعكس نتيجة أتعابنا في تعليم أبنائنا»(١٣٢). حتى أشد علماء الدين المحافظين، مثل مولانا أشرف علي ثانوي (شمال الهند، ١٨٦٤ ـ ١٩٤٣م)، فقد أيدوا تعليم المرأة؛ لأن الجهل «يدمر دين النساء في هندوستان. . . ويتجاوز النساء ليؤثر في أطفالهنَّ، ومن وجوه متعدِّدة تصل آثاره إلى أزواجهنَّ»(١٣٣). سمح هذا الخطُّ من التفكير لبعض الحداثيين بالدعوة إلى فرض قيود على تعليم الفتيات؛ فلا تحتاج النساء إلا إلى تعلُّم تربية الأطفال، والاقتصاد المنزلي، والفضائل الأخلاقية. أو بعبارة أحمد خان: «التعليم الذي سيكون نافعًا للمرأة اليوم هو نفسه الذي كان

---

(١٣١) Margot Badran and Miriam Cooke, eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), p. 223.

(١٣٢) Babikr Bedri, *The Memoirs of Babikr Bedri*, trans. Yusuf Bedri and Peter Hogg (London: Ithaca Press, 1980), volume 2, p. 132.

(١٣٣) Barbara Daly Metcalf, *Perfecting Women: Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti Zewar* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 47-18.

نافعًا لها في الماضي، أي الدين والأخلاق العملية»(١٣٤).

جمعت الملكة ثريا طرزي (أفغانستان، ١٨٩٧ ـ ١٩٦٨م) ـ ابنة محمود طرزي (الفصل الرابع عشر) ـ بين أنواع الحجج الثلاث ـ أي انتفاع الأسرة والمجتمع، وحقوق المرأة ـ في جملٍ متتالية في إعلانها عن افتتاح أول مدرسة للبنات في البلاد في عام ١٩٢١م: «المرأة مسؤولة عن تنشئة جيل المستقبل، وهي أهم مسؤولية في الحياة. إذا حرمنا المرأة من التعليم، فقد أعجزنا نصف جسدنا، ودمرنا معيشتنا بأيدينا. لم يكن عبثًا أنَّ حضرة محمَّد ﷺ جعل طلب العلم واجبًا على كل مسلم ومسلمة»(١٣٥).

انعكس التركيز على دور الأمومة للمرأة في الخطاب الإسلامي الحداثي على الذكورة، فقد ارتبطت أزمة العالم الإسلامي وتراجعه في كتابات المؤلفين الرجال بضعف رجولة الرجال وتخنثهم: والمقصود الرجال الذين لم يجسدوا الوظائف الذكورية المرتبطة بالنجاح في العالم الحديث. من ذلك أن مالكوم خان (الفصل الثاني عشر) استفزَّ قُرَّاءه بالإشارة إلى أن بعض النساء «أدركن معنى الإنسانية وفضائلها إدراكًا يفوق الرجال؛ أي: يفوق إدراك اللا رجال فينا». واتهم فطرت (الفصل الرابع والثلاثون) علماء الدين التقليديين بأنهم أصحاب شذوذ جنسيٍّ مع المردان، فساوى بين اشتهاء المردان في العصر قبل الحديث والمثلية الجنسية، كما فعل أيضًا الكاريكاتير المنشور في مجلة الملا نصر الدين، الذي يُظهر رجالًا بملابس تقليدية، يلمسون ويقبلون الصبيان وهم يرقصون(١٣٦)، واتهم أحد الحداثيين الأتراك علماء الدين التقليديين بـ«الزنا والشذوذ الجنسي والسُّكْر»، وقال: «كيف يمكننا استعادة حيوية هذا الدين العظيم مع وجود شيوخ الإسلام هؤلاء الذين أدمنوا السعوط، وهذا الجيش من طلاب تلك المعاهد الدينية المتشردين، الذين لا تتعدى أفكارهم عن الإيمان رغباتهم وشهواتهم في التمتُّع بالولدان والحور العين في الجنة؟»(١٣٧). واستعمل إقبال (الفصل الحادي والأربعون)

---

(١٣٤) Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, 111.: University of Chicago, 1982), p. 77.

(١٣٥) Senzil Nawid, *Religious Response to Social Change in Afghanistan, 1919-29* (Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 1999), p. 221.

(١٣٦) *Mulla Nasruddin*, May 19, 1906, p. 1.

(١٣٧) Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 2d ed. (London: Hurst & Company, 1998), p. 378.

صورة الخصي ليصف الرجال المسلمين الذين تعلموا العلم الحديث، فتعجب من «الخريج اللامع صاحب الثقافة الرفيعة، الذي لا يكاد يُسمَع صوته الخجول الخفيض، إلا ودلَّ على غياب الروح عن جسده، الذي يفخر بخضوعه، ويأكل بشحٍّ، ويشتكي من قلَّة النوم، ولا ينجب لمجتمعه ـ إن أنجب ـ إلا أطفالًا مرضى». كما أسقط الحداثيون مفهومهم للعائلة المثالية ذات الجنسين (الذكر والأنثى) على الأمَّة ككلٍّ، فصوَّروا الأمَّة كالمرأة التي هي في حاجة إلى إنقاذ الرجال وحمايتهم لها[١٣٨]. ولذلك احتجَّت باحثة البادية على الحداثيين الذكور؛ لأنَّ الرجل «يستبدُّ في تحريرنا كما استبدَّ في استعبادنا، إننا سئمنا استعباده»[١٣٩].

إرث الإسلام الحداثي:

قال العديد من المراقبين للحركة الإسلامية الحداثية، حتى المتعاطفين معها، إنها لن تحقِّق شيئًا كبيرًا. فقد تراجع أحد المؤيدين البريطانيين للإصلاحيين عن تفاؤله، بعد تعرضه للهجوم في غرب مصر، عام ١٨٩٧م، وهي التجربة التي «أقنعتني أنه لا يوجد أي أملٍ في الإسلام. لقد كنت رومانسيًّا مع هؤلاء الإصلاحيين، لكني أرى أنه ليس لديه أساس جوهريٌّ»[١٤٠]. وفي عام ١٩١٦م، خلص مبشِّر مسيحيٌّ في دراسته للحداثة الإسلامية إلى أنه «لا ينبغي أن نتوقَّع الكثير في طريق رفع الإسلام، من الترشيد والدفاع الفكري والتهذيب»[١٤١].

ولكن لم يكن جميع المراقبين من الناقدين. فعلى سبيل المثال، أشار المستشرق غولدتسيهر (المجر، ١٨٥٠ ـ ١٩٢١م) إلى «الجهود ـ في عددٍ

---

(١٣٨) Lisa Pollard, "Nurturing the Nation: The Family Politics of the 1919 Egyptian Revolution," Ph.D. dissertation, University of California at Berkeley, 1997; Afsaneh Najmabadi, "The Erotic *Vatan* (Homeland) as Beloved and Mother: To Love, to Possess, and to Protect," *Comparative Studies in Society and History*, volume 39, number 3, 1997, pp. 442-467; Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran*, pp. 113-134.

(١٣٩) Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992), p. 182.

(١٤٠) Wilfrid Scawen Blunt, *My Diaries: Being a Personal Narrative of Events, 1888-1914* (New York: Alfred A. Knopf, 1922), p. 276.

(١٤١) Samuel Graham Wilson, *Modern Movements among Moslems* (New York: Fleming H. Revell Company, 1916), p. 171.

كبيرٍ من المسالك اللاهوتية ـ لإيجاد دعمٍ من القرآن والسُّنَّة لمقتضيات الحياة المدنية الحديثة (كسؤال المرأة، وما إلىً ذلك»)، وانتهى في تفاؤلٍ حذر إلى أنَّ «هذه الاتجاهات الثقافية، المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالحياة الدينية، والتي تنتشر في أجزاء مختلفة من العالم، تحمل بذور مرحلة جديدة في تطور الإسلام»[١٤٢].

ويبدو أن العديد من المسلمين في أوائل القرن العشرين وافقوا غولدتسيهر في تقييمه. فقد قرآ الآلاف الصحف الإسلامية الحداثية، وأرسلت مئات الآلاف من العائلات أطفالها إلى المدارس بعد إصلاحها، واحتفل ملايين المسلمين بالثورات الدستورية في إيران (عام ١٩٠٦م) والإمبراطورية العثمانية (عام ١٩٠٨م)، وشارك ملايين آخرون في الحركات المناهضة للاستعمار، التي تزعمها الحداثيون الإسلاميون في شمال أفريقيا، وجنوب شرق آسيا وجنوب آسيا. وفي الوقت نفسه، عارض الملايين التيار الإسلامي الحداثي؛ لكن التعاطف مع ذلك التيار يبدو أنه قد انتشر إلى ما وراء أوساط النخبة الفكرية التي ولدتها.

في منتصف القرن الماضي، تبدَّد مثل هذا التعاطف إلى حدٍّ كبير، حتى بين المتعلِّمين. وبحلول الثلاثينيات من القرن الماضي، عانى التيار الحداثي من تدهور خطير، حيث طغت على طاقاته القوميةُ العلمانيةُ والاشتراكيةُ والفاشيةُ التي ركَّزت [فقط] على الجوانب الحداثية من الإسلام الحداثي، وحركات الإحياء الدينية التي اكتفت بالتركيز على الجوانب الإسلامية. فبين العلمانيين، شهد الاتحاد السوفيتي أقوى استنكار للهويات السابقة ـ فقد وقَّع الحداثيون الإسلاميون في أذربيجان على خطابٍ مفتوح، يقرون فيه بأنهم «خُدِعوا وأخطأوا» في أقوالهم السابقة، على سبيل المثال[١٤٣] ـ ولكن حدثت تحولاتٌ مماثلة حتى دون تهديدات التطهير السوفيتي. لم يحدث هذا الانقسام بصورة متساوية في جميع أنحاء العالم الإسلامي: حيث ظلَّ الإسلام الحداثي يصل إلى بعض المناطق؛ كغرب أفريقيا أو الصين، حيث

---

(١٤٢) Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), pp. 236, 263. First published in 1910.

(١٤٣) Audrey Altstadt, *The Azerbaijani Turks* (Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 1992), p. 131.

كان يعقوب وانغ جينغ تشاي (الصين، ١٨٧٩ ـ ١٩٤٩م؛ الفصل الثاني والخمسون) وغيره قد بدأوا للتو في الدراسة في الشرق الأوسط في أعداد كبيرة، في العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي؛ وكالسودان، حيث طوَّر محمد أحمد محجوب (السودان، ١٩٠٨ ـ ١٩٧٦م؛ الفصل العاشر) ـ وغيره من خريجي الجامعات ـ القومية الإسلامية الحداثية؛ وحضرموت، حيث ارتدَّت الحداثة إليها من جنوب شرق آسيا(١٤٤). وفي المناطق التي لعب فيها العلماء المسلمون دورًا نشطًا في الحركات القومية ـ كالجزائر وإندونيسيا ـ يبدو أن الإسلام الحداثي كان لديه قوةُ بقاءٍ أكبر.

اقترح أحد النقَّاد مؤخرًا أن هذا التشعُّب يعكس «نزعة تفكُّكية» ملازمة للمجاورة بين ما هو «حداثي» وما هو «إسلامي»(١٤٥). وربما تنظر مقاربة أخرى إلى تفكُّك الإسلامي الحداثي من حيث ضعف الليبرالية في جميع أنحاء العالم ـ ليس فقط بين المسلمين ـ خلال فترة ما بين الحربين العالميتين، مع وجود الأصالة على اليمين و«الرجل الجديد» على اليسار، مما أزاح التسامح مع الهويات المتعدِّدة، القديمة والجديدة. هذه المقاربة ربما تجد دعمًا في تجدُّد الاهتمام بالشخصيات الإسلامية الحداثية بين المثقفين المسلمين في أواخر القرن العشرين، مما يساهم في تحول الاتجاهات الفكرية العالمية بعيدًا عن الفاشية والشيوعية. من ذلك إهداء راشد الغنوشي (تونس، ولد ١٩٤١م) لأحد كتبه الأخيرة إلى الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما من الحداثيين(١٤٦). كما نشر شاندرا مظفر (ماليزيا، ولد ١٩٤٧م) مقتطفات من أعمال أمير علي وأبي الكلام آزاد(١٤٧). وقد دفعت الذكرى المئوية لوفاة الأفغاني التي حلَّت مؤخرًا مسؤولًا رفيع المستوى في جمهورية إيران الإسلامية إلى مدح الحداثة، بوصفها «ضرورة

---

(١٤٤) Peter G. Riddell, "Religious Links between Hadhramaut and the Malay-Indonesian World, c. 1850 to c. 1950," in Ulrike Freitag and William G. Clarence-Smith, eds., *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s* (Leiden, Netherlands: Brill, 1997), pp. 224-229.

(١٤٥) Seyyed Vali Reza Nasr, "Religious Modernism in the Arab World, India, and Iran," *The Muslim World*, volume 83, number 1, 1993, pp. 43-45.

(١٤٦) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م).

(١٤٧) Chandra Muzaffar, ed., *The Universalism of Islam* (Penang, Malaysia: Aliran, 1979).

لبقاء الإسلام على المستويات النظرية والعملية والسياسية والاجتماعية»[١٤٨].

إنَّ الإرث الأساسي للحركة الإسلامية الحداثية، والجانب الذي يبدو أنه يجتذب المفكرين المسلمين المعاصرين، هو سمتها المميزة: محاولة التوفيق بين القيم الحديثة والاعتقاد الإسلامي. والإقرار بأنَّ الإنسان لديه قِيمٌ حديثة وإيمان إسلاميٌّ هو الخطوة الأولى في طريق هذا التوفيق. ولعل بعض محاولات التوفيق التي ظهرت في القرن الأول من الحداثة الإسلامية ستدهش القارئ المتأخر بفرط حماقتها وضعفها وانهزامها؛ كاعتبار الحضارة الأوروبية هي الحضارة الوحيدة في العالم. لكنَّ رفض مثل هذه الصياغات لا يؤدي بالضرورة إلى بتر القيم الكامنة وراءها. فالتعليم العام، والاتصالات الدولية السريعة، وأسواق السلع المعولمة، قد أدت إلى تشبُّع شعوب كثيرة في العالم الإسلامي بقيم الحداثة؛ كالإحياء الثقافي (وفقًا لمعنى معين)، والديمقراطية (على الخطوط الغربية)، والعلم والتعليم (وفقًا للممارسة العالمية)، وحقوق معينة للمرأة (كالتي أوضحتها المنظمات الدولية). حتى أنصار الإحياء الإسلامي يشتركون في كثيرٍ من هذه الهموم؛ على الرغم من أنهم قد يتعجبون من ارتباطها بجذورها الحداثية[١٤٩].

إنَّ قبول القيم الحديثة بوصفها حديثةً ليس سوى الخطوة الأولى في التوفيق. والخطوة الثانية هي التنظير للموافقة بين مثل هذه القيم والإيمان الإسلامي. هذا البحث عن الاتساق والموافقة قد يكون في حدِّ ذاته من الهموم الحديثة؛ لأن العصور السابقة كانت أقلَّ إصرارًا على البناء المنطقي للذات الفردية المتسقة. بل إن بعض الحداثيين رفضوا مثل هذه المحاولة، مثل طه حسين (مصر، ١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م)، الذي ذهب إلى أن كل إنسانٍ يتكوَّن من شخصيتين متميزتين: إحداهما عاقلة، والأخرى عاطفية: «كلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا لا نستطيع أن نخلص من إحداهما، فما الذي يمنع من أن تكون الشخصية الأولى عالمةً باحثة، وأن تكون الشخصية

---

(١٤٨) Mohammad Javad Hojjati Kermani, "Modernism, Islamic Movement, and the Islamic Revolution," *The Iranian Journal of International Affairs*, volume 9, number 1, 1997, p. 93.

(١٤٩) David D. Commins, "Modernism," in John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 3, pp. 118-123.

الثانية مؤمنةً ديانة مطمئنة وطامحة إلى المثل الأعلى؟»[١٥٠]. لكن الأكثر شيوعًا أن التيار الإسلامي الحداثي تولّى هذه المهمّة من خلال عملية مزدوجة من الترجمة: فترجم القيم الحديثة إلى مصطلحاتٍ إسلامية، والقيم الإسلامية إلى مصطلحاتٍ حديثة. وقد اشتهرت هذه الترجمة بعدم إحكامها، وكان الإسلام الحداثي ينطوي على عملياتِ جمعٍ واقترانٍ صعبة: كالجمع بين المفهوم الإسلامي للعدالة والمفهوم الحديث للقانون والأنظمة القضائية، والمفاهيم الحديثة للمواطنة والحقوق والمفهوم الإسلامي للمساواة، والمفهوم الإسلامي للشورى والمفهوم الحديث للديمقراطية الدستورية، وما إلى ذلك. قد يرى النقاد أن هذه المفاهيم تفقد من معانيها شيئًا ما في أثناء الترجمة، لكن التيار الإسلامي الحداثي ذهب إلى أنها تكتسب شيئًا ما من خلال تلك المجاورة.

(١٥٠) Nissim Rejwan, *Arabs Face the Modern World* (Gainesville: University Press of Florida, 1998), p. 50.

القسم الأول

أفريقيا

الفصل الأول: رفاعة رافع الطهطاوي

الفصل الثاني: خير الدين التونسي

الفصل الثالث: محمد عبده

الفصل الرابع: قاسم أمين

الفصل الخامس: باحثة البادية

الفصل السادس: محمد رشيد رضا

الفصل السابع: الشيخ الأمين بن علي المزروعي

الفصل الثامن: عبد الله عبد الرحمٰن

الفصل التاسع: عبد الحميد بن باديس

الفصل العاشر: محمد أحمد محجوب

الفصل الأول

رفاعة رافع الطهطاوي

تخليص الإبريز في تلخيص باريز
(أو الديوان النفيس بإيوان باريس)، والمرشد الأمين للبنات والبنين

كان رفاعة رافع الطهطاوي (مصر، ١٨٠١ ـ ١٨٧٣م) شخصيةً رائدةً في الصحوة الفكرية العربية في القرن التاسع عشر. وُلِد الطهطاوي في طهطا في صعيد مصر، لعائلة ريفية متواضعة، لكنَّها تنتسب إلى النبي ﷺ. درس الطهطاوي لمدة سبع سنواتٍ في الجامع الأزهر الشهير في القاهرة، وهناك رشَّحه أستاذه ليكون المرشد الديني في بعثةٍ للطلاب إلى باريس. ظلَّ الطهطاوي في فرنسا من عام ١٨٢٦ حتى عام ١٨٣١م، وتعلَّم اللغة الفرنسية، وأصبح المترجم الرئيس للبعثة. كما قرأ كتابات كبار المفكِّرين الفرنسيين. وعندما عاد إلى مصر، تولَّى الطهطاوي إدارة كلية الطب، ثم عمل مترجمًا في مدرسة الطوبجية [أي كلية المدفعية]. وفي عام ١٨٣٥، تولَّى إدارة كلية اللغات الأجنبية، وكانت من بنات أفكاره، وقد أنتجت آلاف الأعمال المترجمة في مختلف المجالات. وبعد خلافه مع الخديوي عباس (الذي حكم بين عامي ١٨٤٨ ـ ١٨٥٤م)، نُفِي الطهطاوي إلى السودان، ولم يتمكَّن من العودة إلا بعد أربع سنوات، بعد وفاة عباس. ثم تولَّى إدارة الكلية العسكرية، وشارك في العديد من لجان الإصلاح التعليمية. عمل الطهطاوي أيضًا محرِّرًا في الجريدة الرسمية وفي مجلة تعليمية. وقد ترجم الطهطاوي اثني عشر عملًا فرنسيًّا، وصنَّف عدَّة كتب، من بينها مذكراته التي وضع فيها خلاصة تجربته في فرنسا (نقلنا بعض المقتطفات منها في هذا الفصل)، وبرنامج لإصلاح مصر، وألَّف كتاب المرشد الأمين (نقلنا منه أيضًا بعض المقتطفات)، الذي يُعَدُّ تركيزه فيه على الوطن المصري أحدَ أول

التعبيرات عن الوطنية في العالم العربي[١].

المصدر: رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز (القاهرة، مصر: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢م)؛ والمرشد الأمين للبنات والبنين، في الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي (بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣م)، المجلد ٢، ص٤٢٩ ـ ٤٣٥، ٤٦٩ ـ ٤٧٧. نُشرا لأول مرة في عامي ١٨٣٤ و١٨٧٥م على الترتيب.

كتب المقدمة: عماد الدين شاهين.

---

(١) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1970), pp. 67-83; Khaldun S. al-Husry, *Origins of Modern Arab Political Thought* (New York: Caravan Books, 1980), pp. 11-31;

محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي: رائد التنوير في العصر الحديث (القاهرة، مصر: دار المستقبل العربي، ١٩٨٤م).

تخليص الإبريز في تلخيص باريز

الكلام على حقِّ الفرنساوية المنصوب لهم:

[الدستور الفرنسي الصادر في ٤ يونيو عام ١٨١٤م]:

المادة الأولى: سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة.

المادة الثانية: يعطون من أموالهم بغير امتياز شيئًا معينًا لبيت المال، كل إنسان على حسب ثروته.

المادة الثالثة: كل واحد منهم متأهِّل لأخذ أي منصبٍ كان وأي رتبةٍ كانت.

المادة الرابعة: ذات كل واحدٍ منهم يستقلُّ بها، ويضمن له حريتها، فلا يتعرض له إنسان إلا ببعض حقوقٍ مذكورة في الشريعة، وبالصورة المعينة التي يطلبه بها الحاكم.

المادة الخامسة: كل إنسانٍ موجودٍ في بلاد الفرنسيس يتبع دينه كما يحب لا يشاركه أحد في ذلك؛ بل يُعان على ذلك ويُمنع من يتعرض له في عبادته.

المادة السادسة: يشترط أن تكون الدولة على الملَّة الكاثوليكية الحوارية الرومانية.

المادة السابعة: تعمير كنائس الكاثوليكية وغيرهم من النصرانية يُدفع له شيء من بيت مال النصرانية، ولا يخرج منه شيء لتعمير معابد غير هذا الدين.

المادة الثامنة: لا يمنع إنسان في فرنسا أن يظهر رأيه وأن يكتبه ويطبعه، بشرط أن لا يضر ما في القانون، فإذا ضرَّ أُزيل.

المادة التاسعة: سائر الأملاك والأراضي حرم، فلا يتعدى أحد على ملك آخر.

المادة العاشرة: للدولة دون غيرها أن تكره إنسانًا على شراء عقاره لسببٍ عامِّ النفع، بشرط أن تدفع ثمن المثل قبل الاستيلاء.

حقوق الناس التي يضمنها الديوان:

قوله في المادة الأولى: سائر الفرنسيس مستوون قدام الشريعة، معناه سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى إن الدعوى الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره؛ فانظر إلى هذه المادة الأولى، فإنها لها تسلُّط عظيم على إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظرًا إلى إجراء الأحكام. ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلِم عند الفرنساوية، وهي من الأدلَّة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وتقدُّمهم في الآداب الحاضرة. وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عينُ ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف؛ وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور حاكم على إنسان؛ بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة، فهذه البلاد حَرِيَّةٌ بقول الشاعر:

وقد ملأ العدلُ أقطارها وفيها توالى الصفا والوفا

وبالجملة، إذا وجد العدل في قُطر من الأقطار فهو نسبي إضافي لا عدل كلي حقيقي، فإنه لا وجود له الآن في بلدة من البلدان، فإنه كالإيمان الكامل والحلال الصرف وأمثال ذلك ونظائره، فلا معنى لحصر المستحيل في الغول والعنقاء والخلِّ الوفيِّ، كما هو مذكور في قوله:

لما رأيت بني الزمان وما بهم خلٌّ وفيٌّ للشدائد أصطفي
أيقنت أن المستحيل ثلاثة الغول والعنقاء والخلُّ الوفي

ومع أن ذلك ممنوع في العنقاء، فإنها نوع من الطيور موجود الأفراد

يذكر عند أرباب علم الحشائش، وذكر الثعلبي في قصص الأنبياء قصَّة العنقاء مع سيدنا سليمان في تكذيبها بالقدر، نعم لا وجود للعنقاء بالمعنى المشهور عند العامَّة من العرب والإفرنج: من أنها من أعلاها عقاب ومن أسفلها أسد، وعلى كل حالٍ فلها في الجملة وجود.

وأما المادة الثانية فإنها محض سياسة، ويمكن أن يقال: إن الفِرَد [أي الضرائب] ونحوها لو كانت مُرَتَّبَةً في بلاد الإسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النَّفْس، خصوصًا إذا كانت الزكوات والفيء والغنيمة لا تفي بحاجة بيت المال أو كانت ممنوعةً بالكليَّة. وربما كان لها أصلٌ في الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم. ومن الحكم المقرَّرة عند قدماء الحكماء: «الخراج عمود الملك». ومدَّة إقامتي بباريس لم أسمع أحدًا يشكو من المكوس والفِرَد والجبايات أبدًا ولا يتأثرون، بحيث إنها تؤخذ بكيفية لا تضرُّ المعطي، وتنفع بيت مالهم، خصوصًا وأصحاب الأموال في أمانٍ من الظلم والرشوة.

وأما المادة الثالثة فلا ضرر فيها أبدًا؛ بل من مزاياها أنها تحمل كل إنسان على تعهُّد تعلُّمه، حتى يقرب من منصبٍ أعلى من منصبه. وبهذا كثرت معارفهم، ولم يقف تمدُّنهم على حالة واحدة مثل أهل الصين والهند ممَّن يعتبر توارث الصنائع والحِرف ويُبقي للشخص دائمًا حِرفة أبيه. وقد ذكر بعض المؤرخين أن مصر في سالف الزمان كانت على هذا المنوال، فإن شريعة قدماء القبطة كانت تعيِّن لكل إنسان صنعته، ثم يجعلونها متوارثةً عنه لأولاده، قيل سبب ذلك أن جميع الصنائع والحِرف كانت عندهم شريفة، فكانت هذه العادة من مقتضيات الأحوال؛ لأنها تعين كثيرًا على بلوغ درجة الكمال في الصنائع؛ لأن الابن يحسن عادةً ما رأى أباه يفعله عدَّة مراتٍ بحضرته، ولا يكون له طَمَعٌ في غيره. فهذه العادة كانت تقطع عِرقَ الطمع، وتجعل كل إنسان راضيًا صنعته، لا يتمنَّى أعلى منها؛ بل لا يبحث إلا عن اختراع أمور جديدة نافعة لحرفته توصل إلى كمالها. انتهى.

ويرد عليه أنه ليس في كل إنسان قابلية لتعلُّم صنعة أبيه، فقصره عليها ربما جعل الصغير خائبًا في هذه الصنعة، والحال أنه لو اشتغل بغيرها لصلح حاله وبلغ آماله.

وأما المادة الرابعة والخامسة والسادسة والسابعة، فإنها نافعةٌ لأهل البلاد والغرباء؛ فلذلك كثر أهل هذه البلاد وعمرت بكثير من الغرباء.

وأما المادة الثامنة فإنها تقوِّي كلَّ إنسان على أن يُظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر بباله مما لا يضرُّ غيره، فيعلم الإنسان سائر ما في نفس صاحبه، خصوصًا الورقات اليومية المسمَّاة بالجرنالات والكازيطات، الأولى جمع جرنال journal والثانية جمع كازيطة gazette، فإن الإنسان يعرف منها سائر الأخبار المتجدِّدة، سواء كانت داخلية أو خارجية؛ أي: داخل المملكة أو خارجها، وإن كان قد يوجد فيها من الكذب ما لا يحصى إلا أنها قد تضمُّ أخبارًا تتشوَّق نفس الإنسان إلى العلم بها. على أنها ربما تضمَّنت مسائلَ علميةً جديدة التحقيق أو تنبيهاتٍ مفيدة أو نصائح نافعة، سواء كانت صادرةً من الجليل أو الحقير؛ لأنه قد يخطر ببال الحقير ما لا يخطر ببال العظيم، كما قال بعضهم: لا تحتقر الرأي الجليل يأتيك به الرجل الحقير، فإن الدرَّة لا تستهان لهوان غواصها. وقال الشاعر:

لمَّا سَمِعتُ به سمعتُ بواحدٍ ورأيته فإذا هو الثقلان

فوجدتُ كلَّ الصَّيْد في جَوْفِ الفِرا ولقيت كلَّ الناس في إنسان

ومن فوائدها أن الإنسان إذا فعل فعلًا عظيمًا أو رديئًا، وكان من الأمور المهمَّة، كتبه أهل الجورنال ليكون معلومًا للخاص والعام، لترغيب صاحب العمل الطيب ويرتدع صاحب الفعلة الخبيثة، وكذلك إذا كان الإنسان مظلومًا من إنسانٍ كتب مظلمته في هذه الورقات فيطلع عليها الخاصَّة والعام، فيعرف قصة المظلوم والظالم، من غير عدولٍ عمَّا وقع فيها ولا تبديل، وتصل إلى محل الحكم ويُحكم فيها بحسب القوانين المقرَّرة، فيكون مثل هذا الأمر عبرةً لمن يعتبر.

وأما المادة التاسعة فإنها عينُ العدل والإنصاف، وهي واجبة لضبط جور الأقوياء على الضعاف، وتعقيبها بما في العاشرة من باب اللياقة الظاهرة.

في الكلام على الوطن

الوطن هو عُشُّ الإنسان الذي فيه درج ومنه خرج، ومجمع أسرته ومقطع سُرته. وهو البلد الذي نشَّأته تربتُه وغذاؤه وهواؤه، وربَّاه نسيمُه، وحُلَّت عنه التمائمُ فيه. قال أبو عمرو بن العلاء: مما يدلُّ على حرية الرجل

وكرمِ غريزته حنينُه إلى أوطانه، وتشوُّقه إلى مقدم إخوانه، وبكاؤه على ما مضىَ من زمانه. والكريم يحنُّ إلى أحبابه كما يحنُّ الأسد إلى غابه، ويشتاق اللبيب إلى وَطَنِه كما يشتاق النجيب إلى عَطَنِه. فلا يؤثر الحرُّ على بلده بلدًا، ولا يصبر عنه أبدًا. (. . .) ولا يُبعِد العاقل عن الوطن إلا طلب العُلا إذا لم يمكن فيه. (. . .)

وقد جرت العادة أنَّ البعيد عن الوطن الذي قضى فيه جزءًا من شبابه يتشوَّق إليه، سواء كان من أهل البدو أو من أهل الحضر. فأهل البدو يتأسفون على فراق نجد، ويحنون إليها حنين المتأسفين على غوطة دمشق. (. . .) فإذا أبدينا بعضَ محاسن أُمِّ الدنيا والنعمة، التي هي كنانة الله في أرضه، ظهر لنا أنها تُعَدُّ أولَ وطنٍ من أوطان الدنيا يستحقُّ أن تميل إليه قلوبُ بنيه، وأنه أحقُّ أن تحنَّ إليه نفوس مفارقيه من ذويه.

تعلُّق المصريين بوطنهم:

ولا يشكُّ أحدٌ أن مصر وطن شريف، إن لم نقل إنها أشرفُ الأمكنة، فهي أرض الشرف والمجد في القديم والحديث، وكم ورد في فضلها من آياتٍ بيناتٍ وآثار وحديث، فما كأنها إلا صورة جنَّة الخلد منقوشة في عرض الأرض بيد الحكمة الإلهية التي جمعت محاسن الدنيا فيها، حتى تكاد أن تكون حصرتها في أرجائها ونواحيها. (. . .)

[مصر] موصوفة عند الجميع بالشجاعة والحماسة والكياسة والرئاسة، فضلًا عن الذكاء والفطنة ولطافة العوائد والأخلاق. (. . .) فلها الحقُّ في أن يحترمها جميع الأُمم والمِلل وملوك الدنيا والدول. فكم اقتبسوا منها في الأزمان الخالية أنوار العلوم والمعارف التي طوَّقت أجياد الدنيا وصارت بها في الدرجة العالية.

ولم تزل إلى الآن فخار كل زمان، كما لم تزل محاسنها زينةً لكل مكان. حظُّها من التمدُّن عظيم. (. . .) يقال: إن من خصائص مصر كثرة الدنانير بها، وأن من دخل بها ولم يستغنِ فلا أغناه الله. (. . .) وقال بعضهم: من خصائص مصر أن المصري لا يرى مستوطنًا في غيرها إلا في الذلِّ، وكانت تحية ملوكها وعظمائها: أيها العزيز، كما نطق به القرآن

الشريف. وبالجملة، فالبلاد تُمدَح وتُذَمُّ، فقد كان يقال: الدنيا بصرة ولا مثلك يا بغداد، وكان الحجاج يقول: الكوفة جارية جميلة لا مال لها، فهي تُخطَب لجمالها. ونحن نقول: مصر جارية عروس محلَّاة بالمال والجمال، فهي تُخطَب لمالها وجمالها، فهي الآن مجمعُ التالد والطارف، ومعدن المحاسن واللطائف، وبها منافع أرباب النهايات في كل فنٍّ بادية، هي حاضرة إفريقية وما عداها بادية. (...)

فكيف وهي على ممر الليالي والأيام منبع السعادة، ووارثة دار السلام، وزينة بلاد الإسلام. ملكها عزيز، وأهلها أهل كرامة وتعزيز، محبوبة من أبناء الوطن، متمسكة بحديث: «حبُّ الوطن من الإيمان». وهي إن شاء الله تعالى في أمانٍ واطمئنانٍ من حوادث الزمان.

في أبناء الوطن وما يجب عليهم:

قد اقتضت حكمة الملك القادر الواحد أن أبناء الوطن دائمًا متَّحدون في اللسان، وفي الدخول تحت استرعاء ملكٍ واحد، والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة. فهذا مما يدلُّ على أن الله ﷻ إنما أعدَّهم للتعاون على إصلاح وطنهم، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعضٍ كأعضاء العائلة الواحدة، فكأن الوطن إنما هو منزل آبائهم وأمهاتهم ومحلُّ مرباهم، فليكن أيضًا محلًّا للسعادة المشتركة بينهم. فلا ينبغي أن تتشعَّب الأمَّة الواحدة إلى أحزابٍ متعدِّدة بآراء مختلفة، لِما يترتب على ذلك من التشاحن والتحاسد والتباغض وعدم أمنية الوطن، فلا يتمنَّى بعضهم سعادة نفسه وشقاوة غيره، لا سيما وأنَّ الشريعة والسياسة سوَّت بينهم، وأوجبت عليهم أن يكونوا على قلب رجلٍ واحد، وألَّا يعتقدوا لهم عدوًّا إلا مَنْ يوقع بينهم الفشل بخداعه ليختل نظامُ ملكهم وينحل انتظامُ سلكهم. فهذا هو العدو المبين الذي لا يحبُّ أن يكون أهل الوطن على وطنهم آمنين ولا بحريتهم متمتِّعين.

حقوق المواطن:

ثم إنَّ ابن الوطن المتأصل به، أو المنتجع إليه الذي توطَّن به واتخذه وطنًا يُنسَب إليه، تارة إلى اسمه فيقال: مصري مثلًا، أو إلى الأهل فيقال: أهلي، أو إلى الوطن فيقال: وطني. ومعنى ذلك أنه يتمتَّع بحقوق بلده.

وأعظم هذه الحقوق الحريةُ التامَّة في الجمعية التأنسية. ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقادًا لقانون الوطن ومعينًا على إجرائه. فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنًا ضمان وطنه له التمتُّع بالحقوق المدنية، والتمزي بالمزايا البلدية، فبهذا المعنى هو وطنيٌّ وبلديٌّ؛ يعني: أنه معدودٌ عضوًا من أعضاء المدينة، فهو لها بمنزلة أحد أعضاء البدن، وهذه أعظم المزايا عند الأمم المتمدِّنة. وقد كان أهالي غالب الأمم محرومين من تلك المزية التي هي من أعظم المناقب، وكان ذلك في الأزمان التي كانت فيها أوامر ولاة الأمور جاريةً على هوى أنفسهم يفعلون ما شاؤوه، وقد كانت الأهالي إذ ذاك لا مدخل لها في معارضة حكَّامهم، ولا محاماة لهم عن أحكام الشريعة، فكان لا يمكنهم أن يخبروا ملوكهم بما يرونه غير موافق، أو يكتبوا شيئًا فيما يختص السياسات والتدابير، ولا يبدوا آراءهم في شيء، فكانوا كالأجانب في أمور الحكومة، وكانوا لا يتقلدون من الوظائف والمناصب إلا بما هو دون استحقاقهم، والآن تغيَّرت الأفكار، وزالت عن أبناء الوطن هذه الأخطار؛ فالآن ساغ للوطنيِّ الحقيقيِّ أن يملأ قلبه بحبِّ وطنه؛ لأنه صار عضوًا من أعضائه.

واجبات المواطن:

فالوطنيُّ المخلص في حبِّ الوطن يفدي وطنه بجميع منافع نفسه، ويخدمه ببذل جميع ما يملك، ويفديه بروحه، ويدفع عنه كل من تعرض له بضرر كما يدفع الوالد عن ولده الشرَّ. فينبغي أن تكون نيَّة أبناء الوطن دائمًا متوجِّهة في حقِّ وطنهم إلى الفضيلة والشرف، ولا يرتكبون شيئًا مما يخلُّ بحقوق أوطانهم وإخوانهم، فيكون ميلهم إلى ما فيه النفع والصلاح. كما أن الوطن نفسه يحمي عن ابنه جميع ما يضره لما فيه من هذه الصفات. فحبُّ الأوطان وجَلْبُ المصالح العامَّة للإخوان من الصفات الجميلة التي تتمكَّن من كل واحدٍ منهم في جميع أوقاته مدَّة حياته، وتجعل كل إنسانٍ منهم محبوبًا للآخرين، فما أَسْعَدَ الإنسان الذي يميل بطبعه لإبعاد الشر عن وطنه ولو بإضرار نفسه.

فصفة الوطنية لا تستدعي فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن؛ بل يجب عليه أيضًا أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه، فإذا لم

يوفِّ أحدٌ من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقُه المدنية التي يستحقها على وطنه.

وقد كان الرومانيون في قديم الزمان يجبرون الوطني الذي بلغ من العمر عشرين سنةً أن يحلف يمينًا أنه يحامي عن وطنه وحكومته، فيأخذون عليه عهدًا بذلك، وصيغة اليمين:

«أُشهد الله على أني أحمل سلاح الشرف لأمانع به عن وطني وأهله كلما لاحت فرصةٌ أتمكَّن فيها من مساعدته. وأُشهد الله على أني لحماية الوطن والدين أحارب منفردًا أو مع الجيش. وأُشهد الله على أني لا أكدر صفو وطني ولا أخونه ولا أغدر به، وأني أركب البحار أيًّا ما لزم ذلك في جميع الغزوات التي تأمر بها الحكومة، وعلى أني أحافظ على امتثال القوانين والعوائد المقبولة في بلادي، الموجودة في الحال وما يتجدَّد منها. وأُشهد الله أن لا أتحمل أحدًا يجسر أن يخلَّ بها وينقص انتظامها»، انتهى.

فمن هذا يُفهَم أن أمَّة الرومانيين كانت متشبِّثةً بحبِّ وطنها، ولهذا تسلَّطت على بلاد الدنيا بأسرها. ولمَّا انسلخت عنها صفة الوطنية حصل الفشل بين أعضاء هذه الملَّة وفسد حالها، وانحلَّ عقدُ نظامها بتعدُّد اختلاف أمرائها وتعدُّد حكَّامها. فبعد أن كانت محكومةً بقيصرة واحدة انقسمت في المشرق والمغرب بين قيصرين: قيصر رومة وقيصر القسطنطينية. وكانت الشوكة لباعٍ طويلٍ، فصار أمرها إلى باعين قصيرين. فآل أمرها في جميع الحروب إلى الانهزام، ورجعت بعد كمال الوجود إلى الانعدام. وهكذا شأن الملَّة المختلَّة الحكومة، والدولة غير المنظومة.

في تمدُّن الوطن:

تمدُّن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسًّا ومعنًى، وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد وكمال التربية، وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة، واستجماع الكمالات المدنية، والترقي في الرفاهية. وهذا التمدُّن بالنسبة للأمَّة المقيمة في الوطن، وتختلف أفراد هذه الأمَّة المتمدِّنة بالنسبة للترقية والتحسين. فالتمدُّن بالنسبة للأمم وللأفراد مقولٌ بالتشكيك، ولهذا تجد

المملكة أعظم تقدمًا في التمدُّن من الأخرى، وكذلك زيد من الناس أرقى تمدُّنًا من عمرو، بالنسبة لتحسين حاله ومنزله.

وضد التمدُّن التخشُّن، وهو الخلو عن الترفُّه في درجة المعيشة. ولا شكَّ أن رسالة الرسل بالشرائع هي أصلُ التمدُّن الحقيقي الذي يُعتَدُّ به ويُلتفَت إليه، وأنَّ الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدَّن بلاد الدنيا على الإطلاق، وانبعثت أنوار الهدى في سائر الآفاق. قال رسول الله ﷺ: **«أتيتكم بشريعة حنيفية بيضاء، لم يأتِ بها نبيٌّ قبلي، ولو كان أخي موسى وسائر الأنبياء في زمني لم يسعهم إلا اتباع شريعتي»**. ومَنْ زاول علم أصول الفقه وفقُه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدِّنة إليها وجعلوها أساسًا لوضع قوانين تمدُّنهم وأحكامهم، قلَّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بُنِيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات. فما يُسمَّى عندنا بعلم أصول الفقه يُسمَّى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية؛ وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسينًا وتقبيحًا يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما نسميه بفروع الفقه يُسمَّى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية. وما نسميه بالعدل والإحسان يعبِّرون عنه بالحرية والتسوية. وما يتمسَّك به أهل الإسلام من محبَّة الدين والتولُّع بحمايته مما يفضلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة يسمونه محبَّة الوطن، على أنه عندنا معشر الإسلام حب الوطن شعبة من شعب الإيمان وحماية الدين مجمع الأركان، فكل مملكة إسلامية وطنٌ لجميع من فيها من [أهل] الإسلام، فهي جامعة للدين والوطنية، فحمايتها واجبة على بنيها من هاتين الحيثيتين، وإنما جرت العادة بالاقتصار على الدين لقوة أهميته مع إرادة الوطن، وقد تكون الغيرة على الوطن الخصوصي محضة لمجرَّد الجنسية والمنزلية؛ كالقيسي واليماني والمصري والشامي، مع أنَّ الوطن يستوي فيه النوع الإنساني، فتجد الحزبين ولو اختلف البعض مع الآخر يتحدان بالنسبة للأجنبي لحماية الوطن أو الدين أو النوع.

وفوائد التمدين كثيرة، وعليها مدار جميع العلوم المعاشية والمعادية؛ ولذلك قال بعضهم: كلما اتسع نطاق تمدُّن ممالك الدنيا خفَّت الحروب، وقلَّت العداوة، وتلطَّفت الفتوحات، وندرت التقلُّبات والتغلُّبات حتى تنقطع بالكليَّة، وينمحي الاستعباد والاسترقاق بغير حقٍّ، ويزول الفقر والمسكنة.

من أسباب التمدُّن:

ثمَّ إن من أسباب التمدُّن في الدنيا: التمسُّك بالشرع، وممارسة العلوم والمعارف، وتقديم الفلاحة والتجارة والصناعة، واستكشاف البلاد التي تعين على ذلك، واختراع الآلات والأدوات من كل ما يسهل أو يقرب الطرق التمدُّنية بإيجاد الوسائط والوسائل. فمِمَّا أعان على التعليم والتعلُّم، الذي هو ركن من أركان التمدُّن، المطابع الأهلية. يُقال إن أول من اخترع طبع الكتب في أوروبا أمَّة الألمان، وانتقلت منهم إلى بلاد فرنسا سنة ألف وأربعمائة وثلاثين ميلادية، وإلَّا فاختراع الطبع قديم جدًّا في بلاد الصين. وكان أهل فرنسا إذ ذاك من عماية الجهل في بحرٍ عميق، ومن غواية التخشُّن في مكانٍ سحيق. فاعتقدوا أن الطبَّاعين سَحَرةٌ وهموا بقتلهم. فأنقذهم منهم لويس الحادي عشر ملك فرنسا [حكم بين عامي ١٤٦١ ـ ١٤٨٣]، وجعل المطابع تحت حمايته. ثم انتقلت إلى باقي بلاد أوروبا ومنها إلى بلاد المشرق ومصر.

حرية الرأي والتعبير:

ومما أعان على سعة دائرة التمدُّن في بلاد الدنيا ترخيص جميع الملوك للعلماء وأصحاب المعارف في تدوين الكتب الشرعية والحكمية والأدبية والسياسية. ثم تُوسِّع في حرية ذلك بنشره طبعًا وتمثيلًا، وخصوصًا جرائد الوقائع لا سيما في بلاد أوروبا بقانون حرية إبداء الآراء، بشرط عدم ما يوجب الاختلال في الحكومة، بسلوك سبيل الوسط بغير تفريطٍ ولا شطط.

ومن أعظم معين على التمدُّن حرية الملاحة والسياحة في البر والبحر، فإنها عادت على جميع ممالك الدنيا بالثروة والغنى، والاطلاع على عجائب الدنيا. وكانت السياحة في الأحقاب السالفة لعرب الإسلام لاستكشاف البلدان وإدخال أهلها في دين خير الأنام، فاستكشفوا من البرور والبحور ما لا يُحصى، ومدَّنوا من أهل جزائر البحر المحيط وسواحله ما لا يُستقصى، ثم حذا حذوهم الحذَّاق والألباء من أهالي أوروبا، فظفروا باستكشاف دنيا جديدة لم تكن معلومةً للأقدمين. وأعظم ما أعان على الملاحة ـ وهي السفر في البحر ـ اختراع البوصلة، التي هي بيت الإبرة. قيل إن أول مخترع لها عرب الإسلام الذين سافروا في جميع أقطار البحر المحيط [أي الهندي]،

لنشر الإسلام عند الأمم المتبربرة في جميع الأقطار. وقيل إن المخترع لبيت الإبرة إنما هم الأوروباويون. والجمع بين القولين أن يقال: إن الاختراع لهذه الآلة إنما كان للعرب، وأن الأوروباويين إنما اجتهدوا في تكميلها وتحسينها وتكثيرها. وهي عبارة عن علبة، مثبت فيها إبرة حديد مسقيَّة بالمغناطيس، تتحرك دائمًا صوب القطب الشمالي، ولا تنحرف عنه إلا انحرافًا يسيرًا، ويُرسَم فيها الجهات الأربع وهي: الشمال والجنوب والشرق والغرب، لمعرفة مهاب الرياح الأربعة الأصلية والريح النكباء. فبهذا يهتدي بها الربَّانون في البحر إلى صوب مقصودهم. ثم إنَّ أغلب ممالك أوروبا أربابُ قوةٍ بَحريَّة. إلا أنَّ أعظم الممالك قوةً بحرية مملكة الإنكليز، ثم مملكة فرنسا، وللدولة العليَّة [أي الدولة العثمانية] في القوة البحرية مسيرة قوية ومينات لا نظير لموقعها في الحصانة والأمنية. وللحكومة المصرية بوغازات ذات أهمية، يصحُّ أن تكون أولية وذات أولوية، فكلٌّ من البحرين الأبيض والأحمر لها مساعد، وسائر ثغورها مراكز تجارة لكل صادر ووارد.

وقال أرباب السياسات إنه ينبغي لأي مملكة من الممالك أن تكون قوتها البحرية على النسبة من قوتها البرية وعلى حسب عظم ملكها. وإن أنفع شيء في تقديم القوة البحرية في مملكة من الممالك أن يكون بيرقها [أي العلم الذي يحمل شعار الدولة] مرخَّص السَّير في البحار محترمًا في جميع أجزاء بحار الدنيا. ومن فضائل القوة البحرية أنها تعين على تقدُّم الزراعة والتجارة والصناعة، لا سيما في المستعمرات الخارجة عن المملكة. ولأجل تكثير السفن والعمارات البحرية يجب على الأمَّة المتشبِّثة بذلك أن تكثر من غرس الغابات والأورمانات ليكثر عندها الخشب اللائق لابتناء السفن، بحيث تتمكَّن المملكة البحرية من أن تنشئ ترساناتٍ للسفن في بلادها. فإن تعذَّر عليها ذلك وجب أن تتحصَّل على السفن اللائقة بها بالشراء من البلاد الأجنبية بقدر ما يفي بحاجتها؛ لأن القوة البحرية هي منبعٌ غزير لتوسيع دائرة التمدُّن، الذي مبناه على العدل والحرية العمومية.

في الحرية العمومية والتسوية بين أهالي الجمعية:

الحرية من حيث هي: رخصة العمل المباح من دون مانعٍ غير مباحٍ ولا معارض محظور. فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدِّنة ترجِع إلى الحرية،

فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصِّلة على حريتها، ويتصف كل فردٍ من أفراد هذه الهيئة بأنه حُرٌّ، يباح له أن ينتقل من دارٍ إلى دارٍ ومن جهةٍ إلى جهةٍ بدون مضايقة مضايقٍ ولا إكراه مُكْرِه، وأن يتصرف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو السياسة، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة. ومن حقوق الحرية الأهلية ألَّا يُجبَر الإنسان على أن يُنفى من بلده، أو يعاقب فيها، إلا بحكم شرعيٍّ أو سياسيٍّ مطابق لأصول مملكته، وألَّا يُضيَّق عليه في التصرُّف في ماله كما يشاء، ولا يُحجَر عليه إلا بأحكام بلده، وألَّا يكتم رأيه في شيء، بشرط ألَّا يخلَّ ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده.

أقسام الحرية:

وتنقسم الحرية إلى خمسة أقسام: حرية طبعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية.

فالحرية الطبعية: هي التي خُلِقت مع الإنسان، وانطبع عليها، فلا طاقة لقوته البشرية على دفعها بدون أن يعدَّ دافعها ظالمًا؛ كالأكل والشرب والمشي مما يشترك فيه جميع الأفراد ولا يستغنون عنه، مما لا ضرر فيه على الإنسان نفسه ولا على إخوانه، فلا يجوز مثلًا التخمة، ولا أكل السموم، ولا أكل طعام الغير بدون إذنه.

والحرية السلوكية: التي هي حسن السلوك ومكارم الأخلاق، هي الوصف اللازم لكل فردٍ من أفراد الجمعية، المستنتج من حكم العقل، بما تقتضيه ذمَّة الإنسان وتطمئن إليها نفسه، في سلوكه في نفسه، وحسن أخلاقه في معاملة غيره.

والحرية الدينية: هي حرية العقيدة والرأي والمذهب، بشرط ألَّا تخرج عن أصل الدين؛ كآراء الأشاعرة والماتريدية في العقائد، وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع، فإن الإنسان يأمن على أن يتبع مذهبًا من هذه المذاهب يتمسَّك به في العبادة. ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية، وآراء أرباب الإدارات الملكيَّة، في إجراء أصولهم وقوانينهم وأحكامهم على مقتضى شرائع بلادهم. فإنَّ ملوك الممالك ووزراءهم مرخصون في طرق الإجراءات السياسية بأوجه مختلفة ترجع إلى مرجعٍ واحد، وهو حسن السياسة والعدل.

والحرية المدنية: هي حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينةٍ، بعضهم على بعض. فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلَّفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض، وأن كل فردٍ من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد، وأن لا يعارضوه، وأن ينكروا جميعًا على من يعارضه في إجراء حريته، بشرط أن لا يتعدَّى حدود الأحكام.

والحرية السياسية: أي الدولية، هي تأمين الدولة لكل أحدٍ من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية، وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدَّى عليه في شيء منها، فبهذا يباح لكل فردٍ أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات الشرعية، فكأن الحكومة بهذا ضمنت للإنسان أن يسعد فيها، ما دام مجتنبًا لإضرار إخوانه.

علاقة الحرية بالسعادة:

فالحرية - بهذه المعاني - هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك. فإذا كانت الحرية مبنيةً على قوانين حسنة عدلية، كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سببًا في حبِّهم لأوطانهم. وبالجملة، فحرية أهالي كل مملكة منحصرةٌ في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعًا، وأن لا يكرهوا على فعل المحظور في مملكتهم. فكل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن يتمتَّع بجميع مباحات المملكة، فالتضييق عليه فيما يجوز له فعله بدون وجه مرعيٍّ يُعَدُّ حرمانًا له من حقِّه. فمن منعه من ذلك بدون وجهٍ سَلَب منه حقَّ تمتُّعه المباح، وبهذا كان متعدِّيًا على حقوقه، ومخالفًا لأحكام وطنه. ومتى كانت حرية الأهالي مصحوبةً بعدل الملوك، الذين يمزجون اللين بالخشونة للإهابة، فلا يُخشَى منها على الدولة؛ بل يكون التعادل في الحقين [حق الدولة وحق الفرد]، ويسعد الرئيس والمرؤوس.

التزام الحرِّ نحو وطنه:

وحيث إن الحرية منطبعةٌ في قلب الإنسان من أصل الفطرة، واقتضت الحكمة الإلهية عدم تحقيره وذله، وكرَّمته على جميع من عداه، فينبغي أن يصرف حريته في إكرام وطنه وإخوانه ورئيس دولته. فإذا كان الإنسان يكلَّف

بنفع وطنه فلا يُعَدُّ تكليف الحكومة له بجهاد الأعداء أو إعانة الحكومة على مصارفها من التعدِّي على حقوقه، فإنَّ هذا من واجباته لوطنه، حيث إن العدوَّ الذي يتعدَّى بالإغارة على بلدٍ من البلاد يجب على أهلها قتاله وصَدُّه عنها، وما ذاك في الحقيقة إلا لحماية الحرية، فمن محاسن حرية الأمَّة أنها تفرح أيضًا بحرية غيرها من الأمم، وتتأذى من استعباد أمم الممالك الذين لا حرية عندهم.

وأعظم حرية في المملكة المتمدِّنة حريةُ الفلاحة والتجارة والصناعة، فالترخيص فيها من أصول فنِّ الإدارة الملكية، فقد ثبت بالأدلَّة والبراهين أن هذه الحرية من أعظم المنافع العمومية، وأن النفوس مائلةٌ إليها من القرون السالفة التي تقدَّم فيها التمدُّن إلى هذا العصر، وأن أصعب ما على العاقل الذي يفهم منافع هذه الفنون أن يرى تضييق دائرتها، ولكن قد يكون سبب التضييق في ذلك أن ملوك المملكة الموجود فيها ذلك يرون رعاياهم ليسوا أهلًا لهذه الرخصة، لعدم استكمال التربية الأهلية فيها، وأنهم ينتظرون تقدُّم التربية وصلاح حال الأهالي ليبيحوا لهم رخصة اتساع الدوائر الزراعية والتجارية والصناعية؛ لأن تهذيب الأهالي وتحسين أحوالهم يكسب عقولهم الرشد والتصرف في العمليات المتسعة.

قال بعض الحكماء: إن سمحتم لي بتحسين التربية ألزمت نفسي لكم بإصلاح أحوال العالم بأسره، فإنَّ العقول البشرية متى بلغت مبلغًا عظيمًا في فهم المعارف المعاشية اتسعت في المعاملات، وتشبَّثت باختراع ما يعين على المنافع العمومية من الأدوات والآلات، واهتمَّ أهل العصر بتمامهم في مزاولة الأعمال والأشغال، وصار للماهرين في الفلاحة والصناعة والتجارة اقتدارٌ على تدوين كتبها وتقييدهم فيها جميع التجديدات، فبهذا تتجدَّد بالمعارف المكاسب والوافرة والمغانم المتكاثرة يومًا فيومًا، فالمملكة التي تقدَّم فيها علم الإدارة والاقتصاد في المصارف، وحصلوا في ذلك على القواعد المكينة والأصول المتينة، فليس عجيبًا إن فازوا بمنافعها العمومية، وثمراتها الحالية والمالية، ولا يبعد أن من نافسهم ممَّن بجوارهم في هذه العلوم وعرف أصولها وفروعها: تجدد عنده هذه المنافع بعينها، وبالممارسة والمزاولة لا تزال تأخذ في الاتساع حسب الإمكان. ويقارن الحرية: التسوية، وكلاهما ملازمٌ للعدل والإحسان.

المساواة:

وأما التسوية بين أهالي الجمعية، فهي صفة طبيعية في الإنسان، تجعله في جميع الحقوق البلدية كإخوانه، وهي جامعة للحرية المدنية والحرية الملكية؛ وذلك لأن جميع الناس مشتركون في ذواتهم وصفاتهم، فكلٌّ منهم ذو عينين وأذنين ويدين، وشم وذوق ولمس، وكل منهم محتاج إلى المعاش، فبهذا كانوا جميعًا في مادة الحياة الدنيا على حدٍّ سواء، ولهم حقٌّ واحد في استعمال المواد التي تصون حياتهم، فهم مستوون في ذلك، لا رجحان لبعضهم على بعض في ميزان المعيشة.

ولكنَّ هذا التساوي بينهم إن أمعنَّا النظر فيه وجدناه أمرًا نسبيًّا لا حقيقيًّا؛ لأنَّ الحكمة الإلهية ميَّزت بعضهم على بعض أزلًا، حيث منحت البعض أوصافًا جليلة لم تمنحها للبعض الآخر، فبهذا تباينوا في الصفات المعنوية؛ بل وفي الصفات الطبيعية كقوة البدن وضعفه، ومع أنَّ الله تعالى فضَّل بعضهم على بعض في الرزق فقد جعلهم في الأحكام مستوين، لا فرق بين الشريف والمشروف والرئيس والمرؤوس، كما أمرت به ودلَّت عليه سائر الكتب المنزلة على أنبيائه، عليهم الصلاة والسلام. فليس للتسوية معنًى آخر إلا اشتراكهم في الأحكام، بأن يكونوا فيها على حدٍّ سواء، فحيث اشتركوا واستووا في الصفات الطبعية فلا يمكن أن تُرفَع هذه التسوية في الأحكام الوضعية، فمن حيث ثبت أنهم مستوون في الحقوق أنتج ذلك أنهم إذا وقعوا جميعًا في خطرٍ عامٍّ وجَبَ على سائرهم أن يتعاونوا في إزالة هذا الخطر؛ لِما في إزالته من منفعتهم العمومية. فإذا وقع لوطنهم حادثٌ وجب عليهم أن يصرفوا النظر عن امتيازاتهم المعنوية، كأنهم مجرَّدون عنها بالكليَّة، ويرجعوا إلى صفة التسوية، وينسوا كلَّ مزيَّة، فبهذا تكون التسوية ملازمةً للحرية عند انطواء راية الحرب ولوائه. وينضمُّ إلى ذلك صفة ثالثة: وهي محافظتهم على بقاء الهدء والراحة العامَّة في وطنهم، ومنع الاختلال الداخلي وحسم عرق الفتن، فكل ملَّة تتخذ أصل قانونها التسوية من أصل الفطرة في الحقوق، ويدومون على مراعاة هذه التسوية، فإن حريتهم توضع على أساس متين، وتكون مملكتهم راسخة القواعد، لا يعتريها الخلل من بين يديها ولا من خلفها، فبهذا تقوى على المدافعة عن بلادها، وتحمي عن حقيقة وطنها، وتدفع جور من جاوره من الممالك. فهذه هي الأمَّة القوية الشوكة في الداخل والخارج، مهابة عند الجميع.

فالتسوية في الحقوق ليست إلا عبارة عن تمكُّن الإنسان شرعًا من فعل أو نيل أو منع جميع ما يمكن لسواه من إخوانه أن يفعله أو يناله أو يمنع منه شرعًا. فكلُّ إنسانٍ يتصرف في أملاكه وحقوقه تصرفًا كتصرف الآخرين أيًّا ما كانت في المملكة صفته، شرفًا أو ضعةً، فهو مساوٍ للجميع في تصرفاتهم. ومن البديهي أن استواء الإنسان في حقوقه مع غيره يستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات التي تجب للناس بعضهم على بعض؛ لأن التسوية في الحقوق ملازمةٌ للتسوية في الواجبات، فكما أن الإنسان يطلب أن يستوفي ما هو له فعليه أن يؤدي ما عليه، فالتسوية عبارة عن تكليف جميع أهالي المملكة - بدون فرق بينهم - بأن يفوا بما يجب لبعضهم على بعض، فالطالب هو ذو الحق، والمطلوب هو ذو الواجب، فالواجبات دائمًا ملازمة للحقوق لا تنفكُّ عنها. وعلى كل حالٍ، فالتكاليف الشرعية والسياسية التي عليها مدار نظام العالم مؤسسةٌ على التكاليف العقلية الصحيحة الخالية عن الموانع والشبهات؛ لأن الشريعة والسياسة مبنيتان على الحكمة المعقولة لنا أو التعبدية التي يعلم حكمتها المولى ﷻ، وإنما ليس لنا أن نعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه.

العدل:

فمن أدى واجباته واستوفى حقَّه من غيره، وكان دأبه ذلك، اتصف بصفة العدل. والعدل صفةٌ تبعث الإنسان على الاستقامة في أقواله وأفعاله، وأن ينتصف لنفسه ولغيره، حتى جعله بعض الحكماء فضيلة قاعدة لجميع الفضائل، وأنه أساس الجمعية التأنسية والعمران والتمدُّن، فهو أصل عمارة الممالك التي لا يتمُّ حسن تدبيرها إلا به، وجميع ما عدا العدل من الفضائل متفرع منه، وكالصفة من صفاته، وإنما يُسمَّى باسمٍ خاصٍّ كالشفقة، والمروءة، والتقوى، ومحبة الوطن، وخلوص القلبً، وصفاء الباطن، والكرم، وتهذيب الأخلاق، والتواضع، وما ماثل ذلك. فهذه كلها نتائج العدل. ثم إنَّ الحديث الشريف وهو قوله ﷺ: **«لا يؤمن أحدكم حتى يُحِبَّ لأخيه ما يُحِبُّ لنفسه»**، يتضمَّن الدرجة العليا في العدل، وهو موافق لما نطقت به حِكَمُ الحكماء وشرائع الأنبياء قبل الإسلام، فقد حسَّنه الشرع والطَّبْعُ، وإن كان تحسين النواميس الطبيعية لا يُعتَدُّ به إلا إذا قرَّره الشارع.

الفصل الثاني

خير الدين التونسي

أقوم المسالك

كان خير الدين التونسي (تونس، ١٨٢٢ ـ ١٨٩٠م) رجلًا مصلحًا ومن رجال الدولة الفاعلين. وكان شركسيًّا تعرَّض للاسترقاق ثم بِيع إلى شخصٍ بارزٍ في تركيا حيث قضى سبعة عشر عامًا، قبل قدومه إلى قصر الحاكم التونسي. وفي مراهقته، درس في قصر الحاكم ثم التحق بمدرسة باردو الحربية، حيث تلقَّى تعليمه العربي والإسلامي، وتعلَّم العلوم العسكرية الحديثة. وأتاحت مواهبُ خير الدين البارزة صعوده إلى رئاسة وزراء تونس (بين عامي ١٨٧٣ ـ ١٨٧٧م) ثم الدولة العثمانية (١٨٧٨ ـ ١٨٧٩م). وكان خير الدين هو مصدر الإلهام الرئيس وراء إصدار الدستور وإنشاء البرلمان في تونس في عام ١٨٦٠م، الذي تولَّى رئاسته آنذاك. وعندما كان رئيسًا للوزراء قدَّم خير الدين إصلاحات مالية وإدارية وزراعية وتعليمية مؤثرة. وقد أسَّس مدرسة الصادقية في عام ١٨٧٥م، التي قدَّمت مزيجًا من التعليم الإسلامي والحديث، وتخرَّج فيها العديد من أفراد النخبة التونسية الذين ناضلوا بعد ذلك من أجل استقلال تونس عن الفرنسيين. وكانت فترة تولِّيه لمنصب الوزير الكبير (بالتركية: Grand Vizier، ويُعرف في العربية بـ: الصدر الأعظم) في الدولة العثمانية قصيرةً، فقد استمرت ثمانية أشهر فقط، وكانت مقيَّدةً بالميول الاستبدادية للسلطان. وبعد إقالته اعتزل خير الدين في إسطنبول. احتوى كتابه الرئيس ـ الذي ننقل منه مقتطفاتٍ هنا ـ على وجهات نظره السياسية وبرنامجه للإصلاح. قدَّم خير الدين في كتابه حججًا قويَّة لتبنِّي المؤسسات والتنظيمات والقيم والممارسات الغربية، التي رأى أنها متوافقةٌ مع الشريعة الإسلامية، وفي مقدمتها مفهوم الحرية. وذهب خير الدين إلى

أنَّ الحرية ـ الشخصية والسياسية على حدٍّ سواء ـ هي أمرٌ حاسمٌ لتحقيق السلام والازدهار[1].

المصدر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، نُشِر لأول مرة في عام ١٨٦٧م.

كتب المقدمة: عماد الدين شاهين.

---

(١) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث (القاهرة، مصر: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩م)، ص١٥٨ ـ ١٩٧.

A. Alâaddin 4etin, *Tunuslu Hayreddin Pa»a (Khayr al-Din Pasha of Tunis)*, 2d ed. (Ankara, Turkey: Kültür Bakanligi, 1999); Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1970), pp. 84-95; Khaldun S. al-Husry, *Origins of Modern Arab Political Thought* (New York: Caravan Books, 1980), pp. 33-53; G. S. van Krieken, *Khayr al-Din et la Tunisie, 1850-1881 (Khayr al-Din and Tunisia, 1850-1881)* (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1976).

أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك

بسم الله الرحمٰن الرحيم

سبحان من جعل من نتائج العدل العمران، وفضَّل بالعقل نوعَ الإنسان، وأهَّله به لحسن التدبير ومراتب العرفان، وأمره بالتعاون على البرِّ والتقوى دون الإثم والعدوان.

أحمده وهو المحمود في كل آنٍ بكل لسان، وأصلِّي على عبده سيدنا محمَّد المرسل بالكتاب والميزان، المنزل عليه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾، وعلى آله وأصحابه حفَّاظ شريعته اللائقة بكل زمان، الدائرة أحكامها على مركزي الإيمان والأمان.

أما بعد، فيقول جامع هذه الورقات، أرشده الله إلى أقوم الطرقات:

إني بعد أن تأمَّلت تأمُّلًا طويلًا، في أسباب تقدُّم الأُمم وتأخُّرها جيلًا فجيلًا، مستندًا في ذلك لما أمكن تصفُّحه من التواريخ الإسلامية والإفرنجية، مع ما حرَّره المؤلفون من الفريقين فيما كانت عليه وآلت إليه الأمَّة الإسلامية، وما سيؤول إليه أمرها في المستقبل بمقتضى الشواهد التي قضت التجربة بأن تُقبل: التجأت إلى الجزم بما لا أظن عاقلًا من رجال الإسلام يناقضه، أو ينهض له دليل يعارضه، من أنَّا إذا اعتبرنا تسابق الأُمم في ميادين التمدُّن، وتحزُّب عزائمهم على فعل ما هو أعود نفعًا وأعون، لا يتهيَّأ لنا أن نميز ما يليق بنا، على قاعدة محكمة البناء، إلا بمعرفة أحوال من حفَّ بنا وحلَّ بقربنا.

ثم إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان، من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان، لم نتوقَّف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متَّحدة،

تسكنها أُمَمٌ متعدِّدة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة، وكل منهم وإن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ما ينجر بها من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه.

فمن لاحظ هذين الاعتبارين، اللذين لا تُبقي المشاهدة في صحتهما أدنى رين، وكان بمقتضى ديانته من الدارين أن الشريعة الإسلامية كافلةٌ بمصالح الدارين، ضرورة أن التنظيم أساسٌ متين، لاستقامة نظام الدين: يسوؤه أن يرى بعض علماء الإسلام، الموكول لأمانتهم مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام، معرضين عن استكشاف الحوادث الداخلية، وأذهانهم عن معرفة الخارجية خليَّة. ولا يخفى أن ذلك من أعظم العوائق، عن معرفة ما يجب اعتباره على الوجه اللائق.

أفيحسن من أُساة الأمَّة الجهل بأمراضها، أو صرف الهمَّة إلى اقتناء جواهر العلوم مجرَّدة عن أعراضها؟

كما أنه يسوؤنا الجهل بذلك من بعض رجال السياسة، والتجاهل من بعضهم رغبة في إطلاق الرئاسة.

فلذلك هجس ببالي، ما استذكيت لأجله ذبالي، من أني لو جمعتُ بعضَ ما استنتجته منذ سنين بإعمال الفكر والرويَّة، مع ما شاهدته أثناء أسفاري للبلدان الأوروباوية، التي أرسلني إلى بعض دولها الفخام الطود الرفيع الأسمى، والكهف المنيع الأحمى، جناب ولي النِّعم، وزكي الأخلاق والشِّيم، من لم تزل عزائمه كاسمه صادقة، وألسنة الأيام بالثناء عليه ناطقة؛ لم يخلُ سعيي من فائدة، خصوصًا إذا صادق أفئدة على حماية بيضة الإسلام متعاضدة.

وأهمُّ تلك الفوائد عندي، التي هي في هذا التأليف مناط قصدي، تذكير العلماء الأعلام، بما يعينهم على معرفة ما يجب اعتباره من حوادث الأيام، وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام، ببيان ما ينبغي أن تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية، وذكر ما تتأكَّد معرفته من أحوال الأُمم الإفرنجية، خصوصًا من لهم بنا مزيد اختلاط، وشديد علقة وارتباط، مع ما أولعوا به من صرف الهِمم، إلى استيعاب أحوال سائر الأُمم، واستسهالهم ذلك بطيِّ مسافات الكرة الذي ألحق شاسعَها بالأَلَمِّ.

فجمعت ما تيسَّر بعون الله من مستحدثاتهم المتعلِّقة بسياستي الاقتصاد والتنظيم، مع الإشارة إلى ما كانوا عليه في العهد القديم، وبيان الوسائل التي طرقوا بها في سياسة العباد، إلى الغاية القصوى من عمران البلاد، كما أشرت إلى ما كانت عليه أمَّة الإسلام، المشهود لها حتى من مؤرخي أوروبا الأعيان، بسابقية التقدُّم في مضماري العرفان والعمران، وقت نفوذ الشريعة في أحوالها، ونسخ سائر التصرُّفات بمنوالها.

والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروباوية، إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، أن نتخيَّر منها ما يكون بحالنا لائقًا، ولنصوص شريعتنا مساعدًا وموافقًا، عسى أن نسترجع منه ما أُخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا، إلى غير ذلك مما تتشوَّف إليه نفسُ الناظر في هذا الموضوع، المحتوي من الملاحظات النقلية والعقلية على ما نشره بطيِّ فصوله يضوع.

وسمَّيته: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مرتِّبًا له على مقدمة وكتابين، يشتمل كلٌّ منهما على أبواب.

وبهداية الله نستوضح مناهج الرشد والصواب. والجري في هذا المجال وإن كان فوق طاقتي، لكنَّ إغضاء الفضلاء مأمول في جنب فاقتي، وصدق النيَّة كافل إن شاء الله تعالى ببلوغ الأمنيَّة.

لمَّا كان السبب الحامل على الشيء متقدمًا عليه طبعًا، ناسب أن نقدِّمه وضعًا، ولم نكتفِ بالإيماء في الخطبة إلى ما دعانا لجمع هذا التأليف؛ بل رأينا من المهمِّ أن نعود إلى إيضاحه هنا، ونبني عليه ما أردنا إيراده في المقدمة، فنقول:

إن الباعث الأصلي على ذلك أمران آيلان إلى مقصد واحد: **أحدهما**: إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمَّة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدُّنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة. وأساس جميع ذلك حُسن الإمارة المتولِّد منه الأمن، المتولِّد منه الأمل، المتولِّد منه إتقان العمل المشاهد في الممالك الأوروباوية بالعيان، وليس بعده بيان.

ثانيهما: تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عمَّا يحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرَّد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يُهجر، وتآليفهم في ذلك يجب أن تُنبذ ولا تُذكر، حتى إنهم يشدِّدون الإنكار على من يستحسن شيئًا منها. وهذا على إطلاقه خطأ محض.

فإنَّ الأمر إذا كان صادرًا من غيرنا وكان صوابًا موافقًا للأدلَّة، لا سيَّما إذا كنَّا عليه وأُخذ من أيدينا: فلا وجه لإنكاره وإهماله؛ بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله. وكلُّ متمسِّك بديانة وإن كان يرى غيره ضالًّا في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه، من أعماله المتعلِّقة بالمصالح الدنيوية، كما تفعله الأمَّة الإفرنجية، فإنهم ما زالوا يقتدون بغيرهم في كل ما يرونه حسنًا من أعماله، حتى بلغوا في استقامة نظام دنياهم إلى ما هو مشاهد. وشأن الناقد البصير تمييز الحقِّ بمسبار النظر في الشيء المعروض عليه، قولًا كان أو فعلًا، فإن وجده صوابًا قبِله واتَّبعه، سواء كان صاحبه من أهل الحقِّ أو من غيرهم، فليس بالرجال يُعرف الحق؛ بل بالحق تُعرف الرجال. والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها.

ولمَّا أشار سلمان الفارسي ﷺ على رسول الله ﷺ بأنَّ عادة الفرس أن يطوقوا مدنهم بخندقٍ حينِ يحاصرهم العدوُّ اتقاءً من هجومه عليهم، أخذ رسول الله ﷺ برأيه وحفر خندقًا للمدينة في غزوة الأحزاب، عمل فيه بنفسه ترغيبًا للمسلمين. قال سيدنا عليٌّ كرَّم الله وجهه: «لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال».

وإذا ساغ للسلف الصالح أَخْذُ مثل المنطق من غير أهل ملَّتهم وترجمته من لغة اليونان، لمَّا رأوه من الآلات النافعة، حتى قال الغزالي: «من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعلمه»؛ فأي مانع لنا اليومَ من أخذ بعض المعارف التي نرى أنفسنا محتاجين إليها غاية الاحتياج في دفع المكائد وجلب الفوائد؟

وفي «سُنن المهتدين» للعلَّامة الشيخ الموَّاق المالكي ما نصه: «إن ما نهينا عنه من أعمال غيرنا هو ما كان على خلاف مقتضى شرعنا، أما ما فعلوه على وفق الندب أو الإيجاب أو الإباحة فإنا لا نتركه لأجل تعاطيهم إياه؛ لأنَّ الشرع لم ينه عن التشبُّه بمن يفعل ما أذن الله فيه».

وفي حاشية الدر المختار للعلامة الشيخ محمد بن عابدين الحنفي ما نصه: «إن صورة المشابهة فيما تعلَّق به صلاح العباد لا تضر».

على أنَّا إذا تأمَّلنا في حالة هؤلاء المنكرين لما يُستحسن من أعمال الإفرنج نجدهم يمتنعون من مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها ولا يمتنعون منها فيما يضرهم. وذلك أنَّا نراهم يتنافسون في الملابس وأثاث المساكن ونحوها من الضروريات، وكذا الأسلحة وسائر اللوازم الحربية، والحال أنَّ جميع ذلك من أعمال الإفرنج. ولا يخفى ما يلحق الأمَّة بذلك من الشين والخلل في العمران وفي السياسة. أما الشين فبالاحتياج للغير في غالب الضروريات الدال على تأخُّر الأمَّة في المعارف. وأما خلل العمران فبعدم انتفاع صنَّاع البلاد باصطناع نتائجها الذي هو أصل مهم من أصول المكاسب، ومصداق ذلك ما نشاهده من أن صاحب الغنم منَّا ومُستولد الحرير وزارع القطن مثلًا يقتحم تعب ذلك سنة كاملة ويبيع ما ينتجه عمله لإفرنجيٍّ بثمنٍ يسير، ثمَّ يشتريه منه بعد اصطناعه في مدَّة يسيرة بأضعاف ما باعه به. وبالجملة، فليس لنا الآن من نتائج أرضنا إلا قيمة موادها المجرَّدة دون التطويرات العملية التي هي منشأ توفُّر الرغبات منَّا ومن غيرنا. ثم إذا نظرنا إلى مجموع ما يخرج من المملكة وقايسناه بما يدخلها، فإن وجدناهما متقاربين خفَّ الضرر، وأمَّا إذا زادت قيمة الداخل على قيمة الخارج فحينئذ يتوقَّع الخراب لا محالة.

وأما الخلل السياسي فإن احتياج المملكة لغيرها مانعٌ لاستقلالها ومُوهِنٌ لقوتها، لا سيما إذا كان متعلِّق الاحتياج الضروريات الحربية، التي لو يتيسَّر شراؤها زمن الصلح لا يتيسَّر ذلك وقت الحرب ولو بأضعاف القيمة. ولا سبب لما ذكرناه إلا تقدُّم الإفرنج في المعارف الناتجة عن التنظيمات المؤسَّسة على العدل والحرية. فكيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن في ذاته ويستسهل الامتناع عمَّا به قوام نفعه بمجرَّد أوهامٍ خيالية واحتياطٍ في غير محلِّه؟

ومما يحسن سوقه هنا قول بعض المؤلفين من الأوروباويين في السياسات الحربية: «إن الممالك التي لا تنسج على منوال مجاوريها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتيب العسكرية يوشك أن تكون غنيمةً

لهم ولو بعد حين». وخصَّ التراتيب الحربية لأنها موضوعُ كتابه، فالواجب مجاراة الجار في كل ما هو مظنَّة لتقدُّمه، سواء كان من الأمور العسكرية أو من غيره. ومما يؤيد ما قرَّرناه قوله ﷺ لعاصم بن ثابت من حديث: «من قاتل فليقاتِل كما يقاتَل». ويوضِّح معناه ما تضمنته وصيَّة الصدِّيق لخالد بن الوليد رضي الله عنهما حين بعثه لقتال المرتدين، فقال: «يا خالد، عليك بتقوى الله والرفق بمن معك»، إلى أن قال: «والخوف عند أهل اليمامة، فإذا دخلت بلادهم فالحذر الحذر، ثمَّ إذا لاقيت القوم فقاتلهم بالسلاح الذي يقاتلونك به، السَّهم للسَّهم، والرمح للرمح، والسيف للسيف».

قلت: ولو أدرك هذا الزمان لأبدل ذلك بمدفع الششخان ومكحلة الإبرة والسفينة المدرعة ونحوها من المخترعات التي تتوقَّف عليها المقاومة، ولا يحصل بدونها الاستعداد الواجب شرعًا، الذي يستلزم معرفة قوة المستعد له والسعي في تهيئة مثلها أو خير منها ومعرفة الأسباب المحصلة له.

وبناءً على ذلك يقال هنا: هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه بدون تقدُّم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا؟ وهل يتيسَّر ذلك التقدُّم بدون إجراء تنظيماتٍ سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسُّس على دعامتي العدل والحرية، اللذين هما أصلان في شريعتنا. ولا يخفى أنهما ملاكُ القوة والاستقامة في جميع الممالك؟

ولمَّا كان الغرض من هذا الكتاب لا يتمُّ إلا ببيان أحوال البلدان الأوروباوية لزم أن نثني العنان إليه مدرجين في أثنائه ما يناسب الأمَّة الإسلامية.

فنقول: إن الحالة الراهنة في ممالك أوروبا لم تكن ثابتةً لها من قديم الزمان؛ لأنها كانت بعد هجوم البرابرة الشماليين وسقوط الدولة الرومانية سنة أربعمائة وست وسبعين مسيحية على أفظع حالٍ من التوحُّش والاعتداء والجور، آخذة في حركة السقوط التي هي أسرع من الصعود طبعًا. ولم تزل في رِبقة الرقِّ لملوكها وكبراء الأُمم الجائرة المسمين بالنوبليس إلى زمن ولاية الإمبراطور شرلمان ملك فرنسا ومعظم ممالك أوروبا سنة سبعمائة وثمان وستين. فبذل غاية جهده في إصلاح حال الناس بسعيه في تنمية

المعارف وغيرها. ثم بعد وفاته رجعت إلى غياهب جهالتها وظلمِ ولاتها كما يأتي تفصيله.

ولا يتوهَّم أن أهلها وصلوا إلى ما وصلوا إليه بمزيد خصبٍ أو اعتدالٍ في أقاليمهم، إذ قد يوجد في أقسام الكرة ما هو مثلها أو أحسن، ولا أن ذلك من آثار دياناتهم، إذ الديانة النصرانية ولو كانت تحثُّ على إجراء العدل والمساواة لدى الحكم، لكنها لا تتداخل في التصرفات السياسية؛ لأنها تأسَّست على التبتُّل والزهد في الدنيا، حتى إن عيسى ﷺ كان ينهى أصحابه عن التعرُّض لملوك الدنيا فيما يتعلَّق بسياسة أحوالها، قائلًا: «إنه ليس له ملكٌ في هذه الدنيا»؛ لأن سلطان شريعته على الأرواح دون الأشباح.

والخَللُ الواقع في ممالك البابا كبير الديانة النصرانية، لامتناعه من الاقتداء بالتراتيب السياسية المعتبرة في بقية الممالك الأوروباوية، دليلٌ واضحٌ على ما ذكرناه.

وإنما بلغوا تلك الغايات والتقدُّم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق الثروة، واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعةً في بلدانهم. وقد جرت عادة الله في بلاده أن العدل وحُسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نموِّ الأموال والأنفس والثمرات، وبضدها يقع النقص في جميع ما ذُكر، كما هو معلوم من شريعتنا والتواريخ الإسلامية وغيرها. فقد قال ﷺ: **«العدل عزُّ الدين وبه صلاح السلطان وقوة الخاص والعام وبه أمن الرعية وغيرهم»**. ومن أمثال الفرس: «الملك أساس والعدل حارس، فما لم يكن له أساسٌ فمهدوم وما لم يكن له حارسٌ فضائع». وفي نصائح الملوك: «إنَّ وليَّ الأمر يحتاج إلى ألف خطَّة وكلها مجموعة من خصلتين، إذا عمل بهما كان عادلًا، وهما: عمران البلاد، وأمن العباد».

ومن تصفَّح الفصل الثالث من الكتاب الأول من مقدمة ابن خلدون رأى أدلَّةً ناهضة على أن الظلم مؤذِنٌ بخراب العمران كيفما كان. وبما جُبلت عليه النفوس البشرية كان إطلاق أيدي الملوك مجلبةً للظلم على اختلاف أنواعه، كما هو واقع اليوم في بعض ممالك الإسلام، ووقع بممالك أوروبا في تلك القرون عند استبداد ملوكها بالتصرُّف المطلق في عبيد الله، من غير

تقيُّد بقانون عقليٍّ لمنافاته لشهواتهم، ولا شرعيٍّ لعدم وجوده في الديانة المسيحية المبنيَّة على التبتُّل والزهد في الدنيا، كما تقدَّم. وما أشرف بعض ممالكهم على الاضمحلال وسلب الاستقلال إلا بسوء تصرفهم الناشئ عن إطلاق أيديهم، مع حسن سيرة مجاوريهم إذ ذاك من الأمَّة الإسلامية، الناتج عن تقيُّد ولاتهم بقوانين الشريعة المتعلِّقة بالأمور الدينية والدنيوية التي من أصولها المحفوظة إخراج العبد عن داعية هواه، وحماية حقوق العباد، سواء كانوا من أهل الإسلام أو من غيرهم، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح، وارتكاب أخف الضررين اللازم أحدهما، إلى غير ذلك.

ومن أهم أصولها وجوب المشورة التي أمر الله بها رسوله المعصوم ﷺ مع استغنائه عنها بالوحي الإلهي، وبما أودع الله فيه من الكمالات، فما ذاك إلا لحكمة أن تصير سنةً واجبةً على الحكَّام بعده. قال ابن العربي: «المشاورة أصلٌ في الدين، وسُنَّة الله في العالمين، وهي حقٌّ على عامَّة الخليقة، من الرسول إلى أقل الخلق». ومن كلام عليٍّ رضي الله عنه: «لا صواب مع ترك المشاورة». ومن الأصول المجمع عليها وجوبُ تغيير المنكر على كل مسلم بالغ عالم بالمنكرات. وقال حجَّة الإسلام الغزالي: «الخلفاء وملوك الإسلام يحبونَّ الردَّ عليهم ولو كانوا على المنابر». فقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو يخطب: «أيها الناس، من رأى منكم فيَّ اعوجاجًا فليقوِّمه»، فقام له رجل وقال: «واللهِ لو رأينا فيك اعوجاجًا لقوَّمناه بسيوفنا». فقال: «الحمد لله الذي جعل في هذه الأمَّة من يقوِّم اعوجاجَ عمر بسيفه». ولا شكَّ أن مثل هذا الإمام العادل الشديد في حماية الدين وحقوق الخلافة لو لم يَرَ مساغًا من الشريعة لذلك الكلام مع ما فيه من الشدَّة ما حمد الله عليه؛ بل كان الواجب ردّه وزجر قائله.

وروى الغزالي أيضًا في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الإحياء: أن معاوية حبس عطاء الناس، فقام إليه أبو مسلم الخولاني، فقال: «إنه ليس من كدِّك ولا من كدِّ أبيك ولا من كدِّ أمِّك»، فقال معاوية بعد إسكان غضبه بالوضوء: صدق أبو مسلم! إنه ليس من كدِّي ولا من كدِّ أبي، فهلموا إلى عطائكم».

قلت: لولا التغيير المشار إليه ما استقام للبشر ملكٌ؛ لأن الوازع ضروريٌّ

لبقاء النوع الإنساني، ولو ترك ذلك الوازع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لم تظهر ثمرة وجوب نصبه على الأمَّة لبقاء الإهمال بحاله. فلا بدَّ للوازع المذكور من وازع له يقف عنده، إما شرع سماوي أو سياسة معقولة. وكل منهما لا يدافع عن حقوقه إن انتُهكت؛ فلذلك وجب على علماء الأمَّة وأعيان رجالها تغيير المنكرات. ونصب الأوروباويون المجالس وحرروا المطابع؛ فالمغيرون للمنكر في الأمَّة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوروبا المجالس وآراء العامَّة الناشئة عنها وعن حرية المطابع. ومقصود الفريقين واحدٌ وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمةً وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك.

وما ذكرناه أشار إليه ابن خلدون في فصل الإمامة من مقدمته حيث قال: «إن الملك، لما كان عبارة عن المجتمع الضروري للبشر ومقتضاه التغلُّب والقهر اللذان هما من آثار القوة الغضبيَّة المركَّبة في الإنسان، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرةً عن الحق، مجحفةً بمن تحته من الخلق، لحمله إيَّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من شهواته؛ فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبيَّة المفضية إلى الهرج والقتل. فوجب أن يرجع إلى سياسة مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأُمم. وإذا خلت الدولة عن مثل هذه السياسة لم يستقم أمرها، ولا يتم استيلاؤها. فإذا كانت هذه القوانين مفروضةً من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسةً عقليةً. وإذا كان فرضها من الله تعالى بشارعٍ يقرِّرها، كانت سياسةً دينيةً نافعةً في الدنيا والآخرة» انتهى. قلت: والنفعُ المذكور إنما يكون تامًّا ببقائها محترمةً، بصونها والذبِّ عن حوزتها بمثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما أشرنا إليه.

هذا وإنَّا لا ننكر إمكان أن يوجد في الملوك من يحسن تصرفه في المملكة بدون مشورة أهل الحل والعقد، ويحمله حبُّ الإنصاف على الاستعانة بالوزير العارف النصوح، فيما يشكل عليه من المصالح؛ لكن لكون ذلك من النادر الذي لا يعتبر، لاستناده إلى أوصافٍ قلَّما تجتمع في إنسان، وعلى فرض اجتماعها ودوامها له تزول بزواله؛ وجب علينا أن نجزم بأن مشاركةَ أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها، بمقتضى قوانين مضبوطة، مراعى فيها حال المملكة ـ أجلبُ لخيرها وأحفظُ له.

وبيان ذلك أن حالة الملوك بمقتضى الطبيعة البشرية لا تخرج عن صور ثلاث؛ لأن الواحد منهم إما أن يكون كامل المعرفة والمحبَّة لخير الوطن، قادرًا على إجراء المصالح بمراعاة الأصلح، أو يكون كامل المعرفة ولكن له أغراضٌ وشهواتٌ خصوصيَّة تصدُّه عن مراعاة المصالح العمومية، أو يكون ناقص المعرفة ضعيفَ المباشرة. ومثل هذه الصور الثلاث يعتبر في الوزير المباشر. ولا يخفى أن لزوم المشورة ومسؤولية الوزراء في الصورة الأولى لا يعطِّل كامل المعرفة عن مقصده الحسن؛ بل يعينه حيث إن آراء الجميع متعاضدةٌ على المصلحة، كما أنه يسهل دوام الملك في عائلته ولو كانوا من ماصدقات الصورتين الأخيرتين الواضح فيهما تأكُّد المشورة والمسؤولية، ولوجوب المعارضة في الثانية والإعانة في الثالثة. فبذلك يستقيم حالُ المملكة ولو كان الوالي أسير الشهوات أو ضعيف الرأي. كما قال المترجم لتاريخ ستوارد مِل الإنكليزي: «إن رفعة شأن الأمَّة الإنكليزية بلغت الغاية في مدَّة الملك جورج الثالث الذي كان مجنونًا». وما ذاك إلا بمشاركة أهل الحل والعقد ومسؤولية الوزراء لهم.

وقد يسبق إلى بعض الأذهان الضعيفة أن تكليف من تحسن سيرته من الوزراء ينجبر به خلل الصورتين الأخيرتين، بحيث لا يحتاج لأهل الحل والعقد، وهو ظاهر السقوط؛ لأن تقديم الوزير للمباشرة وتأخيره عنها بيد الملك، ولا يظن أن الملك يقدِّم من يعلم أنه يخالفه مخالفةً معتبرةً. وعلى فرض تقديمه وسيره سيرةً مستحسنةً، فإنَّا نرى أن حال الوزير دائر بين أمرين؛ لأنه إما أن يوافق الملك وحاشيته على أغراضهم وشهواتهم مرجِّحًا بذلك حظَّ نفسه، وضرر المملكة في هاته الحالة لا يكاد يخفى. وإما أن يخالفهم ويأمر الذين من تحته من المتوظفين بما تقتضيه مصلحة البلاد، وحينئذ فمن أين له هذا الحق؟ وبأي ظهيرٍ يستظهر على تلك المخالفة؟ خصوصًا إذا لم تكن هناك شريعةٌ نافذةٌ تحميه من تحُزب حُسَّاده الذين غاية أملهم إضراره وتعطيل تصرفاته الحسنة المقلِّلة لفوائدهم بكل وجه أمكنهم، ولو بتنفيذ إذنه على غير مقصوده أو تأخيره عن الوقت المناسب ليظهر الخلل ويكثر الزلل، أو بإخفاء جليل حسناته وإشهار حقير سيئاته لتغيير القلوب عليه.

ومن دعاء عليٍّ ﷺ: «اللَّهُمَّ احفظني من عدوٍّ يرعاني، إن رأى مني حسنةً دسَّها، وإن رأى سيئةً أشهرها».

ثم إذا خيَّب الله آمالهم بنجاح سعي الوزير المشار إليه في إدارة المملكة رجعوا إلى سلوك طريق الوشاية به عند الملك، بأن يقولوا: «إنه استبدَّ عليك ولم يبق لك من الملك غير الاسم»، إلى غير ذلك من أنباء الفُسَّاق التي قد تروج على العاقل قبل التبيُّن، خصوصًا عند الدول المشرقية. فكيف يتيسَّر للوزير - والحالة ما ذُكر - أن يجري إدارة المملكة على مواقع المصلحة، مخالفًا بذلك من هو الخصم والحكم. ولِما في هاته الحالة الثانية من العوائق، يضطر الوزير المذكور إما إلى اختيار الحالة الأولى بالمجاراة وسلوك طرق المداراة، وعاقبة ذلك وخيمة لعودِهِ بالمضرَّة على الوطن والملك، وعليه نفسِه؛ لأن استعذاب الموافقة على الشهوة في الحال الناشئ عنه خراب المملكة يستعقب مرارة الندامة في المآل. وإما إلى الاستعفاء من الخدمة بالمرَّة، وهو وإن لم يكن واجبًا لحفظ ذاته، فهو واجب للتخلُّص مما يتوقَّع من الموافقة على ما يؤول إلى خراب المملكة، الموجب لعقاب الخالق ولوم المخلوق؛ إذ الإنسان ولو ساغ له المخاطرة بنفسه لمصلحة الوطن لا يسوغ له المخاطرة بديانته وهمَّته، وما يجب عليه من الطاعة للملك والمحبَّة للوطن لا يحصلان إلا ببذل الجهد في النُّصْحِ بجلب المصالح ودرء المفاسد إن قدر عليهما، وإن لم يقدر فبالامتناع من الموافقة على ما يضر، فإن لم يفعل كانت موافقته مع العلم بما ينشأ عنها من المضرَّة خيانةً.

فَبانَ بهذا أن الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانينُ ضابطة محفوظة برعاية أهل الحل والعقد، خيرها وشرها منحصر في ذات الملك، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها. ويشهد لذلك حالة الممالك الأوروباوية في القرون الماضية قبل تأسيس القوانين، فقد كان لهم في ذلك الوقت من الوزراء من لهم شهرة إلى الآن بتمام المعرفة والمروءة، ومع ذلك لم يتيسَّر لهم حَسْمُ مواد الخلل المنبعث من صورتي استبداد الملوك المشار إليهما. ولا يقال: إن مشاركة أهل الحل والعقد للأمراء في كليات السياسة تضييقٌ لسعة نشر الإمام وتصرفه العام؛ لأنَّا نقول: هذا التوهُّم يندفع بمطالعة الأحكام السلطانية للماوردي، فإنه قال فيه عند بيان وزارة التفويض: «هي أن يستَوْزِر الإمامُ من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده. وليس يمتنع جواز هذه الوزارة، فإن الله تعالى يقول حكايةً عن

نبيِّه موسى عليه السلام: ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي ﴿٣٢﴾﴾، فإذا جاز ذلك في النبوَّة كان في الإمامة أَجْوَز» انتهى.

قلت: فإذا جاز تشريك الإمام لوزير التفويض على الوجه المذكور ولم يعد مِثْلُ ذلك تنقيصًا من تصرفه العام، كان تشريكه لجماعةٍ هم أهل الحل والعقد في كليات السياسة أَجْوَز؛ لأن اجتماع الآراء إلى مواقع الصواب أقربُ. ولهذا لما جعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة شورى بين ستة قال: «إن انقسموا اثنين وأربعة فكونوا مع الأربعة (ميلًا منه إلى الأكثر؛ لأن رأيهم إلى الصواب أقربُ. قاله السيد السند). وإن تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمٰن بن عوف...».

على أن المولى سعد الدين في شرح العقائد لم يمنع المشاركة في تصرفات الإمامة، وقصر منع التعدُّد على منشأ الفساد، حيث قال في أثناء مبحث الإمامة: «غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين تجب طاعة كل منهما على الانفراد، لِما يلزم عليه من امتثال أحكام متضادة. وأما في الشورى فالكلُّ بمنزلة إمام واحد» انتهى، أي لأن تعدُّد الأشخاص لا ينافي وحدة الإمام التي مدارها على وحدة الأمر والنهي. وقد سلَّم كلامَ السعد محشُّوه كالفاضلين عصام الدين وعبد الحكيم، وقرَّره الخيالي بقوله: «وقد يجاب أيضًا». وبالجملة، فكلُّهم معترف بصحَّة كلام السعد في نفسه. وظاهر حينئذ أحروية جواز الشورى في كليات السياسة بالمعنى الذي أشرنا إليه؛ إذ هي دون الشورى في سائر التصرفات. ثم إن الشورى على الوجه المذكور ليس فيها تضييقٌ لدائرة خطَّة الإمامة وعموم تصرفها، باعتبار أن نظر أهل الحل والعقد بمنزلة نظر الإمام، ومراعاة كونه مظهرًا له لاستبداده بتمشيته وإدارته، مع ما يستبدُّ به من التصرفات التي لا تقتضي المشاركة؛ كإجراء الخلطة السياسية والمتجرية مع الأجانب، ونصب أرباب الخطط وتأخيرهم، وتنفيذ سائر الأحكام، ونحو ذلك من التصرفات التي هي محمل وحدة الأمر. وهاك شاهدًا آخر من كلام الإمام ابن العربي، فإنه قال في المغارم التي تؤخذ من الناس عند فراغ بيت المال: «إنها تؤخذ جهرًا لا سرًّا، وتنفق بالعدل لا بالاستيثار، وبرأي الجماعة لا بالاستبداد»، انتهى.

ولزيادة البيان نستوضح ذلك بمثال: وهو أن مالك البستان الكبير مثلًا لا يستغني في إقامته وتدبير شجرِه عن الاستعانة بأعوانٍ يكون لهم مزيدُ

معرفة بأحوال الشجر وما يصلحه أو يفسده. فإذا اتفق أن ربَّ البستان أراد قطع شيء من فروع شجره لما رأى في ذلك من تقوية الأصول وتنمية ثمارها فلم يوافقه أعوانه على ذلك، علمًا منهم ـ بمقتضى قواعد الفلاحة ـ أن القطع في ذلك الوقت مما ينشأ عنه موت الشجرة من أصلها، فتعطيل إدارة المالك في ذلك لا يُعَدُّ تضييقًا لسعة نظره وعموم تصرفه في بستانه. وقد يكون مستند الأعوان في تعطيل إرادته أمرًا شرعيًّا، كما إذا أراد بيع الثمرة قبل بدوِّ صلاحها مثلًا، فأشاروا عليه بأن ذلك لا يرضاه خالق الشجر الذي هو المالك الحقيقي. فيلزمه الرجوع لرأيهم في المثالين، وإلا توجَّه اللوم إليه واستحقَّ أن يُحجر عليه. وهل يقال حينئذٍ: إن ذلك تضييق على ربِّ البستان؟ بل إنَّ التوسعة عليه مضادة للحكمة الإلهية في إيجاد العالم، واستعمار أرضه ببني آدم. هذا مع أن منفعة البستان مختصَّة بربِّه. أما إذا كانت له ولغيره، أو منزلته فيها كما قال عمر ﷺ: «كمنزلة والي اليتيم»، فأحرى أن لا يتوهَّم أن ذلك تضييق عليه. ومعلوم أن تصرف الإمام في أحوال الرعية لا يخرج عن دائرة المصلحة، وأن القيام بمصالح الأمَّة وتدبير سياستها مما يتيسر لكل أحد، فتعطيل الإرادة حينئذٍ إنما يقع في شيء خارج عن دائرة التصرف المسوغ له. فتحرَّر بما شرحناه اندفاع ذلك القيل، وأنه لا مانع من التشريك على الوجه المذكور. ومن لاحظ جانب المقتضى ـ كما لاحظه الشيخ ابن العربي فيما قدَّمناه عنه ـ وهو ملحظنا في جميع ما أسلفناه، لم يتوقَّف في الجزم بتعيُّنه، لا سيما في هذا الزمان الذي قلَّ فيه العرفانُ وكثر الطغيان.

وقد كانت وقعت بيني وبين أحد أعيان أوروبا مكالمة أسهب فيها بمدح ملكهم، وذكر ما له من مزيد المعرفة بأصول السياسة حتى قال: «إنه متقيِّد بطبعه وعقله عن سلوك غير منهاج الصواب»، فقلت له: «كيف تشاحونه في الحرية السياسية، وترومون مشاركته في الأمور الملكية، والحال أنكم تسلمون له من الكمالات ما لا يحتاج معه إلى المشاركة؟»، فأجابني بقوله: «من يضمن لنا بقاءه مستقيمًا واستقامة ذريته بعده؟». (. . .)

هذا ولما تضمَّن ما أوردناه في هذا المجال الإشارة إلى أن الحرية هي منشأ سعة نطاق العرفان والتمدُّن بالممالك الأوروباوية، رأينا من المتأكِّد بيان معنى الحرية عُرفًا لدفع ما عسى أن يقع من الالتباس فيها.

فنقول: إن لفظ الحرية يطلق في عرفهم بإزاء معنيين: **أحدهما** يُسمَّى الحرية الشخصية، وهو إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث إن الإنسان لا يخشى هضميةً في ذاته ولا في سائر حقوقه، ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقرِّرة لدى المجالس. وبالجملة، فالقوانين تقيِّد الرعاة كما تقيِّد الرعيَّة. والحرية بهذا المعنى موجودة في جميع الدول الأورباوية إلا في الدولة البابوية والدولة المسكوبية؛ لأنهما مستبدتان، وهما وإن كانتا ذواتي أحكامٍ مقرَّرة، إلا أنها غير كافية لحفظ حقوق الأمَّة؛ لأن نفوذها موقوفٌ على إرادة الملك.

المعنى الثاني: الحرية السياسية، وهي تطلُّب الرعايا التداخل في السياسات الملكية، والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ: «من رأى منكم فيَّ اعوجاجًا فليقوِّمه»؛ يعني: انحرافًا في سياسته للأمَّة وسيرته معها.

ولمَّا كان إعطاء الحرية بهذا المعنى لسائر الأهالي مظنَّةً لتشتيت الآراء وحصول الهرج، عُدل عنه إلى كون الأهالي ينتخبون طائفةً من أهل المعرفة والمروءة تُسمَّى عند الأورباويين بمجلس نوَّاب العامَّة، وعندنا بأهل الحل والعقد وإن لم يكونوا منتخبين من الأهالي. وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية، وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلبُ به عن الباقين. وإذا تعيَّنت للقيام به جماعة صار فرضَ عَيْنٍ عليهم بالخصوص.

ومجلس النواب المشار إليه موجود في سائر الممالك الأورباوية ما عدا المملكتين المتقدِّم ذكرهما، وله أن يتكلَّم بمحضر الوزراء وغيرهم من رجال الدولة بما يظهر له في سيرة الدولة من استحسان وضده، وغير ذلك من المصالح العمومية كما يأتي.

وبقي وراء ذلك للعامَّة شيء آخر يُسمَّى حرية المطبعة. وهو أن لا يُمنع أحد منهم أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات التي تطَّلع عليها العامَّة، أو يعرض ذلك على الدولة والمجالس، ولو تضمَّن الاعتراض على سيرتها.

وفي هذا المقدار افترقت الممالك الأورباوية. فمنهم من ناله مع الأول

فتمّت له الحرية المطلقة، ومنهم من ناله بشروطٍ معتبرةٍ عند الملوك التي لم ترخِّص لرعاياها ما تيسَّر لغيرها إعطاؤه من الحقوق؛ وذلك أن أحوال الممالك متفاوتةٌ بتفاوت مقاصد رعاياها، فمنهم من لا ينازع الملوك إلا لقصد الحصول على ما يسوغ لهم معارضة الدولة إن حادت عن سواء السبيل، واستجلابها لما فيه صلاح المملكة، وحينئذٍ تيسر للملوك إعطاء تمام الحرية لتوارد مقصد الراعي والرعيَّة على المصلحة. ومنهم من يظن به أن الباعث له على المناضلة فرط التعصُّب والحميَّة، حيث تفترق الرعايا أحزابًا، كل حزبٍ يروم السياسة التي يراها أصلحَ للمملكة في نظره، كأن يرى البعض أن تكون الدولة جمهوريةً، والبعض يختار أن يكون الملك في عائلةٍ غير التي يختارها الآخر، فينشأ عن ذلك ظنُّ الدولة أن معارضة الأحزاب لها وإن كانت بحسب الظاهر لإلجائها إلى طرق المصلحة، لكن الغرض منها وراء ذلك. وبذلك الظنِّ الناشئ عمَّا ذُكر استباح الملوكُ الامتناعَ من إعطاء تمام الحرية الموصل لما أشير إليه.

هذا وإن من واجبات الممالك التي تنال الحرية ولو خصوص الشخصية أن يقابلوا تلك النعمة بإظهار آثارها، واستجناء ثمارها بتعاطي المعارف، وأنواع الصناعات الراجعة إلى الأصول الأربعة: الفلاحة والتجارة والأعمال البدنية والفكرية. وبهذه الأصول قوام السعادة الدنيوية المُربية للهمَّة الإنسانية، وكمال الحرية المؤسسة على العدل وحسن نظام الجماعة، حتى يكون المحترف مثلًا آمنًا من اغتصاب شيء من نتائج حرفته، أو تعطيله في بعض أحوال خدمته، فما ينفع الناس كون أرضهم خصبة كريمة المنابت، إذا كان الباذر فيها لا يتحقَّق حصاد ما زرع ومن الذي يقدم حينئذ على ازدراعها؟ ولضعف أمل الناس في كثيرٍ من أراضي آسيا وأفريقيا، تجد أخصب مزارعها بورًا معطَّلة، ولا شكَّ أن العدوان على الأموال يقطع الآمال، وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعمال، إلى أن يعمَّ الاختلال المفضي إلى الاضمحلال.

ومن أهم ما اجتناه الأورباويون من دوحة الحرية تسهيلُ المواصلة بالطرق الحديدية، وتعاضد الجمعيات المتجرية، والإقبال على تعلُّم الحِرف والصنائع. فبالطرق تُستجلب نتائج البلدان القاصية قبل فوات إبَّان الانتفاع بها، بعد أن كان جلبها متعذرًا لطروء الفساد عليها في الطريق، أو لزيادة

كرائها على أضعاف قيمتها. وبالجمعيات تتسع دوائر رؤوس الأموال فتأتي الأرباح على قدرها، وتتداول على المال الأيدي المحسنة لتنميته. وبتعلُّم الحِرف تُكتسب الأموال الذريعة عن غير رأس مال.

وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران، هي التي تأسَّست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف للتنظيمات السياسية، فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهِمم إلى مصالح دنياهم المشار إلى بعضها. ومن ثمرات الحرية تمامُ القدرة على الإدارة المتجرية، فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون إلى إخفائها، فيتعذَّر عليهم تحريكها.

وبالجملة، فالحرية إذا فُقِدت من المملكة تنعدم منها الراحةُ والغنى، ويستولي على أهلها الفقرُ والغلاء، ويضعف إدراكُهم وهمَّتُهم كما يشهد بذلك العقلُ والتجربة.

الفصل الثالث

محمد عبده

اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأُمم
ورسالة التوحيد

يُعَدُّ محمد عبده (مصر، ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م)، إلى جانب أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني (انظر الفصل الحادي عشر)، أبرز شخصيات الإسلام الحداثي. وُلِد عبده في أسرة ريفية متواضعة في دلتا مصر، وتلقَّى التعليم الإسلامي التقليدي في مسقط رأسه، ثم واصل تعليمه في الجامع الأزهر الشهير. وفي أثناء إقامة الأفغاني في مصر (١٨٧١ ـ ١٨٧٩م)، ارتبط محمد عبده ارتباطًا وثيقًا به وبأفكاره الإصلاحية. وفي عام ١٨٨٢م، نُفِي عبده إلى بيروت لعلاقته بالثورة العرابية. وفي عام ١٨٨٤م، لحق عبده بالأفغاني في باريس، حيث أصدرا مجلة العروة الوثقى الشهيرة، التي كانت تحرِّض ضد الإمبريالية وتدعو إلى الإصلاح والوحدة الإسلامية. ثم عاد عبده إلى بيروت، حيث درَّس لعدَّة سنوات، قبل أن يعفو عنه الحاكم المصري. وعندما عاد إلى مصر عمل قاضيًا، ثم تولَّى منصب مفتي الديار المصرية، وأصبح عضوًا في مجلس إدارة الأزهر، وفي المجلس التشريعي في مصر. وضع عبده برامجَ لإصلاح النظام التعليمي واللغة العربية وتعليم الفتيات، وعمل على إدخال إصلاحاتٍ في الأزهر وإدارة الأوقاف ونظام المحاكم. وقد امتدَّ نفوذ عبده وتأثيره إلى خارج مصر، فألهم الإصلاحيين في جميع أنحاء العالم الإسلامي. وفي الجزء الأول من هذا الفصل، يدعو عبده إلى الإصلاح القانوني؛ وفي الجزء الثاني، يسلِّط عبده الضوءَ على دور العقل في فهم الدين والشريعة. ومن خلال العودة إلى المصادر الأساسية للإسلام، كان عبده يأمل في تحرير العقل المسلم من الأنماط التقليدية للركود،

وتمكين المسلمين من تلبية متطلبات الحداثة[1].

المصدر: محمد عبده، اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم، ص٣٠٩ ـ ٣١٥ ضمن: الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة (بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م)؛ ورسالة التوحيد، تحقيق: محمد عمارة (القاهرة، مصر: دار الشروق، ١٩٩٤م). نُشِرا لأول مرة في عامي ١٨٨١ و١٨٩٧م على الترتيب.

كتب المقدمة: عماد الدين شاهين.

---

(١) Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh* (London: Oxford University Press, 1933); Osman Amin, *Muhammad 'Abduh* (Washington, D.C.: American Council for Learned Societies, 1953); Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966).

أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث (القاهرة، مصر: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩م)، ص٣٠٢ ـ ٣٦٩.

اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم

إن المبدع الأول جلَّ شأنه أودع في الإنسان قوتين: عملية ونظرية، ليتوصَّل بهما إلى كماله المخصوص به. وربط إحداهما بالأخرى، فجعل كمال الأولى متوقفًا على كمال الثانية، فصار الإنسان مفطورًا على طلب النظريات، والوقوف على الحقائق، قبل أن يباشر عملًا ما. فإن العمل لا يُقْصد إلا إذا كان له من النتائج ما يبعث على مباشرته. وليس كل عمل ينتج الفائدة المعتدَّ بها؛ بل لا بدَّ أن يكون على نهجٍ مخصوصٍ. ولا جَرَم أنَّ تصوُّر النتيجة، ومعرفة أساليب العمل، مما يناط بقوة النظر، فإذا كملت جاء العمل على أحسن الوجوه، وكانت الفائدة أعظمَ والغاية أكملَ.

ومن هذا صار كل إنسان حريصًا على استكمال النظريات، أولًا وبالذات، ليهتدي بها إلى مناهج أعماله، يقارفها للحصول على كمال حياته، ويميز النتائج، على اختلاف درجاتها في النفع، ليضع بإزاء كل واحدة منها عملًا مخصوصًا، مرتبًا على وجه معلوم، أقرب فائدةً، وأسهل تناولًا، وأحكم وضعًا.

فعلوم الإنسان هي عبارة عن الحدود التي بها الفوائد النافعة، يضبط بها طرق الأعمال الموصلة إلى تلك الفوائد، حتى لا يخبط في سيره، ولا يختلط عليه النافع والضار، فيقع في الشقاء وتنتابه أيدي البلاء.

وحيث إن أحوال كل أمَّة تابعة لمعلوماتها على نسبة بينهما كنسبة العلَّة والمعلول، فهي إنما تتخذ لأعمالها حدودًا، وتختار لأوضاعها قوانينَ، بحسب قوتها في النظر، ورتبتها في الفكر، بحيث لا تخرج وقتًا من الأوقات عمَّا تسنُّه سجيَّتها من التقاليد والأخلاق، إلا إذا أتاحت لها الفرص الارتقاء إلى درجةٍ أعلى في النظر وأرقى في الفكر.

ولمَّا كانت القوانين مناطَ ضبط الأعمال، لتكون منتجةً لجلال الفوائد، وهي ثمرة الأعمال النظرية، وخلاصة الأبحاث الفكرية، صارت قوانين كل أمَّة على نسبة درجتها في العرفان، واختلفت القوانين باختلاف الأمم في الجهالة والعلم.

فلا يجوز حينئذٍ وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى تباينها في درجة العرفان، وتزيد عليها فيه؛ لأنه لا يلائم حالة أفكارها، ولا ينطبق على عوائدها وأخلاقها، وإلا اختلَّ نظامُها، والتبس عليها سبيل الرشد، وانسدَّ دونها طريق الفهم، وحسِبَتِ الصحيحَ فاسدًا، والصوابَ خطًا، وحرفت الأوضاع، وبدَّلت وغيَّرت، فيُقلب عليها دواء غيرها داءً؛ وذلك لقصر نظرها، وعدم درايتها بوجوه تلك القوانين، وما هي الداعية لها، والحاجة إليها، فإن الحاجة هي الأستاذ المرشد والمعلِّم الأول، متى علمها الإنسانُ حقَّ العلم صار حريصًا عليها مقيدًا بها، فلا يخالف ما دعت إليه وقضت به، وإذا كان وضع القوانين بين قومٍ داعيته حاجتهم إليها، فلا تسمح لهم ظروف الأحوال بمخالفتها، أما من لَمْ تَدْعُهُم الحاجة إليها فلا يرونها من الضروريات، فلا لوم عليهم إذا نبذوها، ويكون تكليفهم بها من قبيل التكليف بالمحال؛ بل الأجدر بهم أن يعلموا أولًا ما هي الحاجة، ليستووا مع غيرهم في العالِمية، ويتحدوا معهم في ما يترتب عليها.

وقد جرت عادة المشرعين في كل زمان، أن يراعوا في وضع القوانين درجة عقول الذين يُراد وضعها لهم، حتى لا تكون مبهمةً عليهم، فلا يتيسَّر لهم فهمها، ولا معرفة الغرض منها، وأن يلاحظوا العوائد والأخلاق ملاحظةً تامَّة، فلا يخرجون في تأسيس القوانين عمَّا تقتضيه من الشدَّة والتخفيف، فربَّ طائفة من الناس ينفع فيهم الزجر الخفيف، ويردعهم الوعيد بالجزاء الهيِّن، إذا كانت طباعهم سهلةَ الانقياد، ونفوسهم شريفة، وحواسُّهم سريعة التأثر، فهؤلاء لا يسنُّ لهم من القوانين إلا ما كان منطبقًا على أحوالهم، فلا يكلفون بالقوانين الصارمة؛ لأنها تضرُّ بهم، شأن من يتجاوز في استعمال الحدِّ المخصوص.

مثلًا إذا فُرض أن واحدًا ممَّن وصفناهم فعل ما يستوجب العقاب، وكان السجن بالنسبة إليه أمرًا يؤثر في طبيعته، ويؤلم نفسه على ما بها من

العزَّة ولطف الحاسة ألمًا شديدًا، ويشقُّ على نفوس عشيرته وأهل وطنه أن يقال فلان سُجن لجناية كذا، بحيث يكون وقوع ذلك لواحدٍ منهم من أكبر الزواجر عن اقتراف الذنب الذي وقع منه، فيكون الحكم على هذا المجرم حينئذ بما هو أعظم من ذلك كالنفي والطرد والأعمال الممتهنة الشاقة ظلمًا بينًا؛ لأن ذلك ربما يفضي به إلى الموت العاجل، ويؤثر في نفوس عشيرته وبني جلدته انقباضًا مستمرًّا، وحقدًا أبديًّا، لعلمهم بخطأ الحكم، وليس بعد ذلك إلا أن تتقد نيران الفتن، وتلتهب حميَّة الغضب بين هؤلاء الناس، وتكون عاقبتهم شرًّا، أو تخمد النفوس، وتذل الطباع، وتنعدم الشهامة من الأفراد، وبئست العاقبة هذه.

ورُبَّ أمَّة فطرت أفرادها على الغلظة، ومجافاة الرقَّة، وكانت بواطنهم منطويةً على الخسَّة والسفالة، ونفوسهم بعيدة عن خصال الشرف، فهؤلاء لا يردعهم عن غيهم، ولا يصدهم عن موارد بهتانهم إلا القوانين الصارمة، المؤسسة على الجزاءات الشديدة، فمن الخطأ البيِّن أن يعامل مذنبهم بالسجن مثلًا إذا كانت نفسه تستخف ما هو أشد منه عقابًا، فإن الغرض من وضع القوانين إنما هو مجانبة ما يخل النظام، ويبدِّد هيئة الاجتماع، ويضر بالمصالح الشخصية، والمنافع العمومية، فإذا لم تكن مؤديةً لهذا الغرض فليست إلا مجرَّد تكاليف أُلقيت على كواهل الناس؛ بل لا تُعَدُّ إلا توسيعًا لدائرة المفاسد، وإكثارًا للمظالم.

ولنا شاهد على ما ذكرناه حالة بلادنا من قبل، فقد مَرَّ على أهلها زمنٌ كانوا فيه همجًا لا يعرفون صالح نفوسهم، لتمكُّنِ الجهل منها وقتئذٍ، فكانوا لا يعتدون بالزراعة، مع توافر أسبابها، وصلاحية الأراضي لها، وكان الملَّاك لا يعرفون قيمة ما يمتلكونه منها، فيودّ الواحد منهم أن لو انتقلت أملاكه لشخصٍ آخر حتى لا يكلَّف بأداء ما فرضته عليه الحكومة من المطالب، ولا يقيم في بلده مدَّة تناله فيها أيدي الحكَّام، فكان أهالي البلاد يهاجرون منها إلى بلاد أخرى، خوفًا على نفوسهم من الزراعة والأخذ بوسائل الغنى والثروة، فاضطرت الحكومة وقتئذٍ أن تلزم الأهالي امتلاك الأراضي وزراعتها، ورتبت على المخالفين قوانين صارمة، تشتمل على مواد العقاب الشديد، فإذا جاء الوقت الذي تطالب فيه الحكومة بالمطاليب الأميرية امتلأت السجون من بقايا الذين هاجروا من البلاد، وراج سوق

الكرابيج، فكنت ترى كافة الأهالي ما بين فارٍ من البلدة، ومُودَع في السجن، وموجَع بالضرب، وكان لخراب البلاد وعمارها أوقات معينة في السنة لا تتعداها، واستمرت على هذه الحالة السيئة أمدًا طويلًا، إلى أن توطَّدت نفوسهم على العمل، وتمهَّدت لهم طرق الزراعة، ودخلت في دَور جديد بما أتيح لها من المعدات التي سهلت طرقها، وثبتت الأهالي في البلاد، وأخذوا خطة واحدة في فلاحة أراضيهم، غير مبالين بمطاليب الحكومة، لكونهم ابتدؤوا يعلمون أهمية الزراعة، ويعظمونها، ويتنافسون في حاصلاتها، فتبدلت القوانين التي كانت تتخذها الحكومة لزجر الفلاح عن الفرار وإهمال الزراعة والتقاعد عن الأداء نوعًا من التبدُّل، ثم تبادلتهم الأيدي الظالمة أمدًا ليس بقصير، ولكنهم لم يزالوا ثابتين على أملاكهم، فسئموا سوء المعاملة، واشتاقت نفوسهم إلى قانون عادل ينتظم به أمر الأداء، فساقت لهم يد العناية الإلهية من لدن الحكومة التوفيقية من أسَّس لهم قانونًا عادلًا، في هذا الشأن، دخلت به مصر في عصر جديد، وارتفع من بين أهلها صوت الكرباج، وبُدِّل جزاء التأخير عن أداء المطاليب بما لا يحطُّ من شرف الإنسان، ورتبت المصالح العامَّة على قوانين لا تخالف مشرب أهل البلاد، بوجه يغاير القوانين السالفة، وذلك مرتب على تغاير الحالتين، وتباين المشربين أولًا وآخرًا، فلو جعل جزاء التأخير في الزمن السابق هو انتزاع الأرض من يد مالكها لكان أحبَّ شيء إليهم هو التأخير، ليستريحوا من كتابة اسمهم في دفتر الملّاك، وكان هذا الجزاء ثوابًا عندهم في الحقيقة لا عقابًا، لكنه الآن أصبح من أشد العقاب.

ولقد آن لحكومتنا أن تعطف عنان النظر إلى قوانين المجالس القضائية، لتجعلها مناسبةً للحالة الراهنة، فتختار منها ما لا يصعب فهمه، ولا تحتمل عبارته معنيين أو جملة معانٍ، ولا تكون مواده من قبيل القواعد العمومية التي تنطبق أحكامها على جملة من الجزاءات لكثير من الجنايات المتباينة؛ حتى لا تكون القوانين نفسها ذريعةً لأرباب الأغراض الفاسدة، فيلعبون بالحقوق كما يشاءون، مع أن من بأيديهم أزمَّة القوانين ليسوا في رتبة المشرِّعين الذين يستنبطون مما يحَتمِل خلاف الظاهر، أو من القواعد العمومية الحكم المنطبق على حقيقة الأمر الواقع.

على أن أرباب الحقوق منَّا ليسوا منزهين عن الشكوك والظنون

الفاسدة، فربما أساءوا الظنَّ بمن يكون بريئًا عن الخطأ والخيانة، مع خفاء الحكم من نفس المواد القانونية وعدم انكشاف النص منها، وذلك يؤدي إلى حرصهم على استئناف التحقيق أولًا وثانيًا، فيطول الأمر وتتعطَّل المصالح، وتزيد النفقات، وتشتد الضغائن، وتتسع أبواب المفاسد، مع كثرة الوقائع والمشاكل كما هو حاصل في بلادنا الآن، فيجب حينئذ أن تكون مواد القوانين نصوصها صريحة ظاهرة الأحكام، منطبقة على كافة الوقائع، مفصلة الأبواب، سهلة التراكيب.

أما القوانين التي كانت متناولةً في بلادنا حتى اليوم، فإنها مع كونها قاصرةً مجملةً غير بيِّنة الأساليب ليست مضبوطةً ولا معروفةً عند الناس؛ بل بعضها يعرف «بالقانون الهمايوني»، وبعضها يُسمَّى «باللوائح»، وبعضها يدعى «بالتعليمات الحقانية»، والبعض يقال له «قرار الخصوصي»، والبعض الآخر «منشور الأحكام»، والبعض «الأمر العالي»، الصادر في تاريخ كذا، وهكذا مما لا يحصى عدده، ولا يمكن لأحدٍ ما حصره. فكيف يعقل أن يكون هذا التشتيتُ قانونًا يقف العالم عند حدوده؟ على أنهم لو علموه لَما تصوروه، لكونه غريبًا عن أحوالهم، بعيدًا عن مداركهم.

فمن الواجب إصلاح هذا الخلل البيِّن الذي أضاع الحقوق وأضرَّ بالأمن، ومن اللازم الإسراع به، وعدم تفويت الوقت وإضاعة الزمن في الأقوال التي لا طائل تحتها، ويلزم أن تكون القوانين مستوفاة جميع القيود والشروط، ولا يحال فيها على «المنشورات» ولا «اللوائح»، تسهيلًا لضبط الأحكام وتطبيقًا لها على مقتضى الحال، وأن تكون منطبقةً على حالة الأهالي، ودرجة إدراكهم، ليُمْكِنَهم دَرْكُها والعمل بمقتضاها، كل على حسبه، وإلا كانت حبرًا على ورق.

فقد تقرَّر في مدارك العلماء والسياسيين من سابق ولاحق، أن المشرِّعين وواضعي القوانين يضطرون دائمًا إلى مراعاة العوائد والأخلاق، ليتمكَّنوا من تأسيسها على وجه عادل نافع؛ بل إن أحوال الأمم بنفسها هي المشرع الحقيقي والمرشد الحكيم النطاسي، وأن القوة الحاكمة تابعةٌ لقوة رعاياها، فلا تخطو الأولى خطوةً إلا إذا كان لها من الثانية سائقٌ إلى ما خطت إليه. نعم، لا ننكر أن إعداد الوسائل والمعدات منوطٌ بالقوة الحاكمة، فهي تُلزِم بها رعاياها، كرهًا أو اختيارًا، لكن على قدر طاقة المحكومين. فاختلاف

هيئات الحكومات وتبدُّل قوانينها تابع لما تقضي به حقوق الوطنية، التي هي في الحقيقة حالة الرعيَّة، فإن انتقال حكومة فرنسا مثلًا من المَلَكيَّة المطلقة إلى المقيَّدة، ثم إلى الجمهورية الحرَّة، لم يكن بإرادة أولي الحل والعقد فقط؛ بل المساعد الأقوى حالة الأهالي، وارتفاع أفكارهم، وتنبُّه إحساساتهم لطلب الرقي إلى أعلى مما هم عليه، فتغلَّبوا على جميع القوى الغريبة التي كانت تحول بينهم وبين الوصول إلى مطلبهم، من معرفة الواجبات الحقيقية، على أنهم لم يصلوا إلى هذه الغاية الشريفة إلا بعد قطع العقبات التي هي دون الوصول إليها؛ إذ بدون ذلك لا يمكن أن تُنال الغاية ولا يُدرك المطلوب.

وحيث كانت تلك الوسائل وهذه المعدات من مزالق الأفهام والعقول، وكانت معرفتها والحصول عليها بذاتها في غاية الصعوبة، فربما يقع في وهم طائفة من الناس أنهم تهيَّأوا لأن ينتقلوا إلى خطَّة أرقى في المدينة والنظامات القانونية، وليس الأمر ما توهموه، فيتقهقروا إلى الوراء، بأن يعمدوا إلى جعل التشريع حرًّا والمشاركة في التأسيس مباحة، وليسوا آمنين من دسائس الأغراض، ولا متمكِّنين من الوسائل التي تهيئهم لهذا الأمر. فيفشوا فيهم داء الاختلاف، ويلحقهم دَجَل العناد، فلا يهتدون إلى الصواب ولا يبرمون رأيًا، ولا يبتون حكمًا. ويمضون الزمن في قيل وقال، فتفوتهم ثمرة الحزم وتضيع مصالحهم، ويصدق فيهم المثل: «من تعجَّل بشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه». وبالجملة، فليست هيئة النظام المدني لأمَّة من الناس سوى صورة لمادة الملكات التي اكتسبتها أفرادها، من مألوفاتها وعوائدها التي نشأت عليها، سواء كانت ممدوحةً أو مذمومةً، وإن اختلاف قوانينها في معارج صعودها ومدارك هبوطها لا ينفكُّ عن هذه الملكات، مهما تغيَّرت أصنافها وتبدَّلت شؤونها. وهذا ما جعل عقلاء الناس يجتهدون أولًا في تغيير الملكات وتبديل الأخلاق عندما يريدون أن يضعوا للهيئة الاجتماعية نظامًا محكمًا. فيقدمون التربية الحقيقية على ما سواها، ليتسنَّى لهم أن يحصلوا على هذه الغاية؛ بل يجعلون في نفس القوانين النظامية فصولًا وأبوابًا تضبط الأخلاق، وتحفظ الملكات الفاضلة، وتكون حدًّا تقف عنده النفوس في أعمالها، وتلتزمه الأشخاص في سيرها، حتى تنتقل الأعمال من حالة التكليف إلى حالة العادة والملكة، فتصبح الأخلاق فاضلةً، والعادات حسنةً، وتسير الأمَّة في طريق الاستقامة إلى خير غاية.

رسالة التوحيد

التوحيد: علم يُبحَث فيه عن وجود الله، وما يجب أن يثبت له من صفاته، وما يجب أن ينفى عنه. وعن الرسل، لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم.

أصل معنى التوحيد: اعتقاد أن الله واحد، لا شريك له. وسُمي هذا العلم به تسميةً له بأهم أجزائه، وهو إثبات الوحدة لله في الذات والفعل في خلقه الأكوان، وأنه وحده مرجع كل كون، ومنتهى كل قصد. وهذا المطلب كان الغاية العظمى من بعثة النبي ﷺ، كما تشهد به آيات الكتاب العزيز، وسيأتي بيانه.

وقد يُسمَّى علم الكلام؛ إما لأن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين علماء القرون هي أن كلام الله المتلوَّ حادث أو قديم. وإما لأن مبناه الدليل العقلي، وأثره يظهر من كل متكلِّم في كلامه، وقلَّما يرجع فيه إلى النقل، اللَّهُمَّ إلا بعد تقرير الأصول الأولى، ثم الانتقال منها إلى ما هو أشبه بالفرع عنها، وإن كان أصلًا لما يأتي بعدها. وإما لأنه في بيان طرق الاستدلال على أصول الدين أشبه بالمنطق في تبيينه مسالك الحجَّة في علوم أهل النظر، وأُبْدل المنطق بالكلام للتفرقة بينهما.

هذا النوع من العلم، علم تقرير العقائد، وبيان ما جاء في النبوات، كان معروفًا عند الأمم قبل الإسلام. ففي كل أمَّة كان القائمون بأمر الدين يعملون لحفظه وتأييده، وكان البيان من أول وسائلهم إلى ذلك؛ لكنهم كانوا قلما ينحون في بيانهم نحو الدليل العقلي، وبناء آرائهم وعقائدهم على ما في طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه نظام الكون. بل كانت منازع العقول في العلم ومضارب الدين في الإلزام بالعقائد وتقريبها من مشاعر القلوب على طرفي نقيض. وكثيرًا ما صرح الدين على لسان رؤسائه: أنه عدوُّ العقل، نتائجه ومقدماته. فكان جُلُّ ما في علوم الكلام تأويلًا وتفسيرًا وإدهاشًا بالمعجزات، أو إلهاءً بالخيالات، يعلم ذلك من له إلمام بأحوال الأمم قبل البعثة الإسلامية.

جاء القرآن فانتهج بالدين منهجًا لم يقم عليه ما سبقه من الكتب المقدَّسة، منهجًا يمكن لأهل الزمن الذي أُنزل فيه ولمن يأتي بعدهم أن

يقوموا عليه. فترك الاستدلال على نبوَّة النبيِّ ﷺ بما عُهِدَ الاستدلال به على النبوات السابقة. وحصر الدليل في حال النبيِّ، مع نزول الكتاب عليه في شأنٍ من البلاغة يعجز البلغاء عن محاكاته فيه، ولو في مثل أقصر سورة منه، وتناول من مقام الألوهية ما أذن الله لنا وما أوجب علينا أن نعلم.

لكن لم يطلب التسليم به لمجرَّد أنه جاء بحكايته. ادعى وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين، وكرَّ عليها بالحجَّة، وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها، لتصل بذلك إلى اليقين لصحَّة ما ادَّعاه ودعا إليه. حتى إنه في سياق قصص أحوال السابقين كان يقرِّر أن للخليقة سُنَّةً لا تُغيَّرُ وقاعدةً لا تتبدَّل، فقال: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۝٢٣﴾ [الفتح: ٢٣]، وصرَّح: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، واعتضد بالدليل حتى في باب الأدب، فقال: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ۝٣٤﴾ [فصلت: ٢٤].

وتآخى العقلُ والدينُ لأول مرة في كتابٍ مقدَّس على لسان نبيٍّ مرسل، بتصريحٍ لا يقبل التأويل. وتقرَّر بين المسلمين كافة ـ إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه ـ أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل؛ كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل وعلمه بما يوحي به إليهم وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقَّف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها. كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل.

جاء القرآن يصف الله بصفاتٍ وإن كانت أقربَ إلى التنزيه مما وُصِف به في مخاطبات الأجيال السابقة، فمن صفات البشر ما يشاركها في الاسم، أو في الجنس؛ كالقدرة، والاختيار، والسمع، والبصر. وعزا إليه أمورًا يوجد ما يشبهها في الإنسان؛ كالاستواء على العرش، وكالوجه واليدين. ثمَّ أفاض في القضاء السابق، وفي الاختيار الممنوح للإنسان، وجادل الغالين من أهل المذهبين. ثم جاء بالوعد والوعيد على الحسنات والسيئات، ووكَّل الأمر في الثواب والعقاب إلى مشيئة الله، وأمثال ذلك مما لا حاجة إلى بيانه في هذه المقدمة.

فاعتبار حكم العقل مع ورود أمثال هذه المتشابهات في النقل فسح مجالًا للناظرين، خصوصًا ودعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات لم تكن محدودةً بحدٍّ ولا مشروطةً بشرطٍ، للعلم بأن كل نظر صحيح فهو مؤدٍّ إلى الاعتقاد بالله على ما وصفه بلا غلوٍ في التجريد ولا دنوٍ في التحديد.

مضى زمن النبي ﷺ وهو المرجع في الحيرة والسراج في ظلمات الشبهة. وقضى الخليفتان بعده ما قدّر لهما من العمر في مدافعة الأعداء وجمع كلمة الأولياء. ولم يكن للناس من الفراغ ما يخلون فيه مع عقولهم يبتلونها بالبحث في مباني عقائدهم. وما كان من اختلاف قليل رُدَّ إليهما، وقُضيَ الأمر فيه بحكمهما، بعد استشارة من جاورهما من أهل البصر بالدين، إن كانت حاجة إلى الاستشارة. وأغلب الخلاف كان في فروع الأحكام لا في أصول العقائد. ثم كان الناس في الزمنين يفهمون إشارات الكتاب ونصوصه، يعتقدون بالتنزيه، ويفوضون فيما يوهم التشبيه. ويرون أن له معنًى غير ما يُفهِمُه ظاهر اللفظ.

كان الأمر على ذلك إلى أن حدث ما في عهد الخليفة الثالث وأفضى إلى قتله. هوى بتلك الأحداث ركن عظيم من هيكل الخلافة، واصطدم الإسلام بأهله صدمةً زحزحتهم عن الطريق التي استقاموا عليها، وبقي القرآن قائمًا على صراطه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، وفُتِحَ للناس بابٌ لتعدي الحدود التي حدَّها الدين، فقد قُتل الخليفة بدون حكم شرعي، وأشعر الأمر قلوب العامَّة أن شهواتٍ تلاعبت بالعقول في أنفس من لم يملك الإيمان قلوبهم، وغلب الغضب على كثيرٍ من الغالين في دينهم، وتغلَّب هؤلاء وأولئك على أهل الأصالة منهم فقُضيَت أمور على غير ما يحبون.

وكان من العاملين في تلك الفتنة عبد الله بن سبأ، يهودي أسلم، وغلا في حبِّ عليٍّ كرَّم الله وجهه، حتى زعم أن الله حلَّ فيه، وأخذ يدعو إلى أنه الأحقُّ بالخلافة، وطعن على عثمان فنفاه إلى مصر، فوجد فيها أعوانًا على فتنته، إلى أن كان ما كان مما ذكرنا، ثم ظهر بمذهبه في عهد عليٍّ فنفاه إلى المدائن، وكان رأيه جرثومةً لما حدث من مذاهب الغلاة من بعده.

توالت الأحداث بعد ذلك، ونقض بعض المبايعين للخليفة الرابع ما

عقدوا، وكانت حروب بين المسلمين انتهى فيها أمر السلطان إلى الأمويين. غير أن بناء الجماعة قد انصدع، وانفصمت عرى الوحدة بينهم، وتفرقت بهم المذاهب في الخلافة، وأخذ الأحزاب في تأييد آرائهم، كل ينصر رأيه على رأي خصمه بالقول والعمل. وكانت نشأة الاختراع في الرواية والتأويل. وغلا كل قبيل، فافترق الناس إلى شيعة وخوارج ومعتزلين، وغلا الخوارج في عهد مروان الأول فكفَّروا من عداهم، ثم استمرَّ عنادهم وطلبهم لحكومة أشبه بالجمهورية، وتكفيرهم لمن خالفهم زمنًا طويلًا، إلى أن تضعضع أمرهم على يد المهلب بن أبي صفرة. وانتشرت فارَّتُهم في بلاد المغرب فأشعلوا فيها الفتن، وبقيت منهم بقيَّة إلى اليوم في أطراف أفريقيا وناحية من جزيرة العرب. وغلا بعض الشيعة فرفعوا عليًّا أو بعض ذريته إلى مقام الألوهية أو ما يقرب منه، وتبع ذلك خلاف في كثير من العقائد.

غير أن شيئًا من ذلك لم يقف في سبيل الدعوة الإسلامية، ولم يحجب ضياء القرآن عن الأطراف المتنائية عن مثار النزاع. وكان الناس يدخلون فيه أفواجًا من الفرس والسوريين ومن جاورهم، والمصريين والأفريقيين ومن يليهم. واستراح جمهور عظيم من العمل في الدفاع عن سلطان الإسلام، وآن لهم أن يشتغلوا في أصول العقائد والأحكام بما هداهم إليه سير القرآن اشتغالًا يحرص فيه على النقل، ولا يهمل فيه اعتبار العقل، ولا يغضُّ فيه من نظر الفكر. ووجد من أهل الإخلاص من انتدب نفسه للنظر في العلم والقيام بفريضة التعليم. ومن أشهرهم الحسن البصري، فكان له مجلسٌ للتعليم والإفادة في البصرة يجتمع إليه الطالبون من كل صوب وتمتحن فيه المسائل من كل نوع. وكان قد التحف بالإسلام ولم يتبطنه أناس من كل ملَّة، دخلوه حاملين لما كان عندهم، راغبين أن يصلوا بينه وبين ما وجدوه. فثارت الشبهات بعد ما هبَّت على الناس أعاصيرُ الفتن، واعتمد كل ناظر على ما صرح به القرآن من إطلاق العنان للفكر، وشارك الدخلاء مَنْ حقَّ لهم السبق من العرفاء، وبدت رؤوس المشاقين تعلو بين المسلمين.

وكانت أول مسألة ظهر الخلاف فيها مسألة الاختيار واستقلال الإنسان بإرادته وأفعاله الاختيارية، ومسألة من ارتكب الكبيرة ولم يتُب: اختلف فيها واصل بن عطاء مع أستاذه الحسن البصري، واعتزله يُعَلِّمُ أصولًا لم يكن أخذها عنه. غير أنَّ كثيرًا من السلف ومنهم الحسن - على قولٍ - كان على

رأي أن العبد مختار في أعماله الصادرة عن علمه وإرادته. وقام ينازع هؤلاء أهل الجبر الذين ذهبوا إلى أن الإنسان في عمله الإرادي كأغصان الشجرة في حركاتها الاضطرارية. كل ذلك وأرباب السلطان من بني مروان لا يحفلون بالأمر، ولا يعنون بردِّ الناس إلى أصل، وجمعهم على أمر يشملهم ثم يذهب كل إلى ما شاء.

ثم لم يقف الخلاف عند المسألتين السابقتين؛ بل امتدَّ إلى إثبات صفات المعاني للذات الإلهية أو نفيها عنها، وإلى تقدير سلطة العقل في معرفة الأحكام الدينية حتى ما كان منها فروعًا وعباداتٍ (غلوًّا في تأييد خطَّة القرآن)، أو تخصيص تلك السلطة بالأصول الأولى على ما سبق بيانه. ثم غالى آخرون وهم الأقلون فمحوها بالمرَّة، وخالفوا في ذلك طريقة الكتاب، عنادًا للأوَّلين. وكانت الآراء في الخلفاء والخلافة تسير مع الآراء في العقائد كأنها مباني الاعتقاد الإسلامي.

تفرقت السبل بأتباع واصل، وتناولوا من كتب اليونان ما لاق بعقولهم، وظنوا من التقوى أن تؤيد العقائد بما أثبته العلم بدون تفرقة بين ما كان منه راجعًا إلى أوليات العقل وما كان سرابًا في نظر الوهم. فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق حتى على أصلٍ من أصول النظر، ولجوا في ذلك حتى صارت شيعهم تُعَدُّ بالعشرات، أيدتهم الدولة العباسية وهي في ريعان القوة، فغلب رأيهم، وابتدأ علماؤهم يؤلفون الكتب. فأخذ المتمسكون بمذاهب السلف يناضلون معتصمين بقوة اليقين وإن لم يكن لهم عضدٌ من الحاكمين.

عرف الأولون من العباسيين ما كان من الفرس في إقامة دولتهم وقلب دولة الأمويين، واعتمدوا على طلب الأنصار فيهم، وأعدوا لهم منصات الرفعة بين وزرائهم وحواشيهم. فَعَلَا أمرُ كثيرٍ منهم وهم ليسوا من الدين في شيء. وكان فيهم المانوية واليزدية ومن لا دين له وغير أولئك من الفرق الفارسية. فأخذوا ينفثون من أفكارهم، ويشيرون بحالهم وبمقالهم إلى من يرى مثل آرائهم أن يقتدوا بهم، فظهر الإلحاد وتطلَّعت رؤوس الزندقة حتى صدر أمر المنصور بوضعِ كتبٍ لكشف شبهاتهم وإبطال مزاعمهم.

فيما حوالي هذا العهد كانت نشأة هذا العلم نبتًا لم يتكامل نموُّه، وبناءً لم يتشامخ علوُّه، وبدأ كما انتهى مشوبًا بمبادئ النظر في الكائنات جريًا

على ما سنَّه القرآن من ذلك. وحدثت فتنة القول بخلق القرآن أو أزليته، وانتصر للأولى جمع من خلفاء العباسيين، وأمسك عن القول أو صرح بالأزلية عدد غفير من المتمسكين بظواهر الكتاب والسُّنَّة أو المتعففين عن النطق بما فيه مجاراة البدعة، وأُهين في ذلك رجال من أهل العلم والتقوى، وسُفِكَتْ فيه دماء بغير حقٍّ، وهكذا تعدَّى القوم حدود الدين باسم الدين.

على هذا كان النزاع بين ما تطرف من نظر العقل وما توسط أو غلا من الاستمساك بظاهر الشرع، والكل على وفاقٍ على أن الأحكام الدينية واجبةُ الاتباع، ما تعلَّق منها بالعبادات والمعاملات وجب الوقوف عنده، وما مسَّ بواطن القلوب وملكات النفوس فرض التروض عليه.

وكان وراء هؤلاء قوم من أهل الحلول أو الدهريين، طلبوا أن يحملوا القرآن على ما حملوه عند التحاقهم بالإسلام، وأفرطوا في التأويل، وحوَّلوا كل عمل ظاهر إلى سِرٍّ باطن، وفسروا الكتاب بما يبعد عن تناول الخطاب بُعْدَ الخطأ عن الصواب، وعُرفوا بالباطنية أو الإسماعيلية، ولهم أسماء أُخر تُعرف في التاريخ، فكانت مذاهبهم غائلة الدين وزلزال اليقين، وكانت لهم فتنٌ معروفة وحوادثُ مشهورة.

مع اتفاق السلف وخصومهم في مقارعة هؤلاء الزنادقة وأشياعهم كان أمر الخلاف بينهم جللًا، وكانت الأيام بينهم دولًا، ولا يمنع ذلك من أخذ بعضهم عن بعض واستفادة كل فريقٍ من صاحبه. إلى أن جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع، وسلك مسلكه المعروف وسطًا بين موقف السلف وتطرف من خالفهم، وأخذ يقرِّر العقائد على أصول النظر، وارتاب في أمره الأوَّلون، وطعن كثير منهم على عقيدته، وكفَّره الحنابلة واستباحوا دَمَهُ، ونصره جماعة من أكابر العلماء؛ كإمام الحرمين والأسفراييني وأبي بكر الباقلاني وغيرهم، وسموا رأيه بمذهب أهل السُّنَّة والجماعة، فانهزم من بين أيدي هؤلاء الأفاضل قوتان عظيمتان: قوة الواقفين عند الظواهر، وقوة الغالين في الجري خلف ما تزينه الخواطر، ولم يبقَ من أولئك وهؤلاء بعد قرنين إلا فئات قليلة في أطراف البلاد الإسلامية.

غير أن الناصرين لمذهب الأشعري، بعد تقريرهم ما بنى رأيه عليه من نواميس الكون، أوجبوا على المعتقد أن يوقن بتلك المقدمات ونتائجها كما

يجب عليه اليقين بما تؤدي إليه من عقائد الإيمان ذهابًا منهم إلى أن عدم الدليل يؤدي إلى عدم المدلول.

ومضى الأمر على ذلك إلى أن جاء الإمام الغزالي والإمام الرازي ومن أخذ مأخذهما، فخالفوهم في ذلك، وقرروا أن دليلًا واحدًا أو أدلَّة كثيرة قد يظهر بطلانها، ولكن قد يستدلُّ على المطلوب بما هو أقوى منها فلا وجه للحَجْر في الاستدلال.

أما مذاهب الفلسفة فكانت تستمدُّ آراءها من الفكر المحض، ولم يكن من هَمِّ أهل النظر من الفلاسفة، إلا تحصيل العلم والوفاء بما تندفع إليه رغبة العقل من كشفِ مجهولٍ أو استكناه معقول، وكان يمكنهم أن يبلغوا من مطالبهم ما شاؤوا. وكان الجمهور من أهل الدين يكنفهم بحمايته ويدع لهم من إطلاق الإرادة ما يتمتعون به في تحصيل لذَّة عقولهم وإفادة الصناعة وتقوية أركان النظام البشري بما يكشفون من مساتير الأسرار المكنونة في ضمائر الكون، مما أباح الله لنا أن نتناوله بعقولنا وأفكارنا في قوله: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، إذ لم يستثن من ذلك ظاهرًا ولا خفيًّا، وما كان عاقل من عقلاء المسلمين ليأخذ عليهم الطريق أو يضع العقبات في سبيلهم إلى ما هدوا إليه، بعدما رفع القرآن من شأن العقل وما وضعه من المكانة بحيث ينتهي إليه أمر السعادة والتمييز بين الحق والباطل والضار والنافع، وبعد ما صحَّ من قوله ﷺ: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»، وبعد ما سنَّ لنا في غزوة بدر من سُنَّة الأخذ بما صدق من التجارب وصحَّ من الآراء.

لكن يظهر أن أمرين غلبًا على غالبهم.

الأول: الإعجاب بما نقل إليهم عن فلاسفة اليونان، خصوصًا عن أرسطو وأفلاطون، ووجد أن اللذَّة في تقليدها لبادئ الأمر.

والثاني: روح الوقت، وهو أشأم الأمرين. زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمةً بين أهل النظر في الدين، واصطدموا بعلومهم في قلَّة عددهم مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة، فمال حماة العقائد عليهم. وجاء الغزالي ومن على طريقته فأخذوا جميع ما وجد في كتب الفلاسفة مما يتعلَّق بالإلهيات وما يتصل بها من الأمور العامَّة أو أحكام الجواهر

والأعراض ومذاهبهم في المادة وتركيب الأجساد وجميع ما ظنه المشتغلون بالكلام يمسُّ شيئًا من مباني الدين، واشتدوا في نقده، وبالغ المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال. فسقطت منزلتهم من النفوس ونبذتهم العامَّة ولم تحفل بهم الخاصَّة، وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلامي من سعيهم.

هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين، كما نراه في كتب البيضاوي والعضد وغيرهما، وجمع علوم نظرية شتَّى وجعلها جميعًا علمًا واحدًا والذهاب بمقدماته ومباحثه إلى ما هو أقرب إلى التقليد من النظر، فوقف العلم عن التقدُّم.

ثم جاءت فتن طلاب الملك من الأجيال المختلفة، وتغلب الجهَّال على الأمر، وفتكوا بما بقي من أثر العلم النظري النابع من عيون الدين الإسلامي؛ فانحرفت الطريق بسالكيها، ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الألفاظ وتناظر في الأساليب، على أن ذلك في قليلٍ من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور.

ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت حماية الجهلة من ساستهم، فجاء قومٍ ظنوا في أنفسهم ما لم يعترف به العلم لهم، فوضعوا ما لم يَعُدْ للإسلام قِبلٌ باحتماله، غير أنهم وجدوا من نقص المعارف أنصارًا، ومن البُعْد عن ينابيع الدين أعوانًا؛ فشردوا بالعقول عن مواطنها، وتحكَّموا في التضليل والتكفير، وغلوا في ذلك حتى قلَّدوا بعض من سبق من الأمم في دعوى العداوة بين العلم والدين، وقالوا لما تصف ألسنتهم الكذب هذا حلال وهذا حرام، وهذا كفر وهذا إسلام. والدين من وراء ما يتوهمون، والله جلَّ شأنه فوق ما يظنون وما يصفون. ولكن ماذا أصاب العامَّة في عقائدهم ومصادر أعمالهم من أنفسهم، وبعد طول الخبط وكثرة الخلط؟ شرٌّ عظيم وخَطْبٌ عميم.

هذا مجمل من تاريخ هذا العلم ينبئك كيف أُسِّس على قواعد من الكتاب المبين، وكيف عبثت به في نهاية أمره أيدي المفرقين، حتى خرجوا به عن قصده، وبعدوا به عن حدِّه. والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دينُ توحيدٍ في العقائد، لا دين تفريق في القواعد. العقل من أشد أعوانه،

والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزغات شياطين أو شهوات سلاطين، والقرآن شاهدٌ على كلٍّ بعمله، قاضٍ عليه في صوابه وخطله.

الغاية من هذا العلم: القيام بفرضٍ مجمعٍ عليه، وهو معرفة الله تعالى بصفاته، الواجب ثبوتها له، مع تنزيهه عمَّا يستحيل اتصافه به، والتصديق برسله على وجه اليقين الذي تطمئنُّ به النفس اعتمادًا على الدليل، لا استرسالًا مع التقليد، حسبما أرشدنا إليه الكتاب؛ فقد أمر بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه، تحصيلًا لليقين بما هدانا إليه، ونهانا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم، وتبشيع ما كانوا عليه من ذلك واستتباعه لهدم معتقداتهم وإمحاء وجودهم الملي، وحَقَّ ما قال، فإن التقليد كما يكون في الحقِّ يأتي في الباطل، وكما يكون في النافع يحصل في الضار، فهو مضلَّة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان (...).

يقول قائلون: إذا كان الإسلام إنما جاء لدعوةِ المختلفين إلى الاتفاق، وقال كتابه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، فما بال الملَّة الإسلامية قد مزقتها المشارب، وفرقت بين طوائفها المذاهب؟

إذا كان الإسلام مُوَحِّدًا فما بال المسلمين عَدَّدُوا؟ إذا كان مُولِّيًا وَجْه العبد وِجْهَةَ الذي خلق السماوات والأرض، فما بال جمهورهم يولون وجوههم من لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا ولا يستطيع من دون الله خيرًا ولا شرًّا؟ وكادوا يعدون ذلك فصلًا من فصول التوحيد؟! إذا كان أول دين خاطب العقل، ودعاه إلى النظر في الأكوان، وأطلق له العنانَ يجول في ضمائرهم بما يسعه الإمكان، ولم يشرط عليه في ذلك سوى المحافظة على عقد الإيمان، فما بالهم قنعوا باليسير، وكثير منهم أغلق على نفسه باب العلم ظنًّا منه أنه قد يُرْضي الله بالجهل وإغفال النظر فيما أبدع من محكم الصنع؟! ما بالهم وقد كانوا رسل المحبَّة أصبحوا اليومَ وهم يتنسمونها ولا يجدونها؟ ما بالهم بعد أن كانوا قدوةً في الجدِّ والعمل، أصبحوا مثلًا في القعود والكسل؟ ما هذا الذي ألحق المسلمون بدينهم، وكتاب الله بينهم يقيم ميزان القسط بين ما ابتدعوه وبين ما دعاهم إليه فتركوه؟!

إذا كان الإسلام في قربه من العقول والقلوب على ما بيَّنتُ، فما باله اليومَ ـ على رأي القوم ـ تقصر دون الوصول إليه يَدُ المتناول؟ إذا كان الإسلام يدعو إلى البصيرة فيه، فما بال قرَّاء القرآن لا يقرؤونه إلا تَغنيًا، ورجال العلم بالدين لا يعرفه أغلبهم إلا تَظنيًا؟

إذا كان الإسلامُ منح العقلَ والإرادةَ شرفَ الاستقلال، فما بالهم شَدُّوهما إلى أغلال؛ أي: أغلال؟! إذا كان قد أقام قواعد العدل، فما بال أغلب حكَّامهم يُضرَبُ به المثل في الظلم؟ إذا كان الدين في تَشوُّفٍ إلى حرية الأرقَّاء، فما بالهم قضوا قرونًا في استعباد الأحرار؟ إذا كان الإسلام يَعدُّ من أركانه حفظ العهود والصدق والوفاء، فما بالهم قد فاض بينهم الغدر والكذب والزور والافتراء؟ إذا كان الإسلام يحظر الغيلة، ويحرِّم الخديعة، ويوعد على الغشِّ بأنَّ الغاشَّ ليس من أهله، فما بالهم يحتالون حتى على الله وشرعه وأوليائه؟ إذا كان قد حَرَّمَ الفواحش ما ظهر منها وما بطن، فما هذا الذي نراه بينهم في السِّر والعلن والنفس والبدن؟ إذا كان قد صرَّح بأن الدين النصيحة لله ولرسوله وللمؤمنين، خاصتهم وعامتهم، و﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾ [العصر: ٢ ـ ٣]، وإنهم إن لم يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر سلَّط عليهم شِرارَهم، فيدعو خِيارهم فلا يُستَجابُ لهم، وشَدَّدَ في ذلك بما لم يُشدِّدْ في غيره، فما بالهم لا يتناصحون ولا يتواصُون بحقٍّ، ولا يعتصمون بصبرٍ، ولا يتناصحون في خيرٍ ولا شرٍّ؛ بل ترك كلٌّ صاحبَه وألقى حبله على غاربه، فعاشوا أفذاذًا، وصاروا في أعمالهم أفرادًا، لا يحسُّ أحدهم بما كان من عمل أخيه كأن ليس منه، وكأنْ لم تجمعه معه صلة، ولم تضمهُ إليه وشيجة؟! ما بال الأبناء يقتلون الآباء؟ وما بال البنات يعققن الأمهات؟ أين وشائج الرحمة؟ أين عاطفة الرحم على القريب؟ أين الحق الذي فُرِضَ في أموال الأغنياء للفقراء وقد أصبح الأغنياء يسلبون ما بقي في أيدي أهل البأساء؟!

قبس من الإسلام أضاء الغرب كما تقول، وضوؤه الأعظم وشمسه الكبرى في الشرق وأهلهُ في ظلماتٍ لا يبُصرون.. أصحَّ هذا في عقلٍ أو عُهِدَ في نقلٍ؟! ألم تَرَ إلى الذين تذوَّقوا من العلم شيئًا وهم من أهل هذا الدين، أول ما يعلق بأوهام أكثرهم أن عقائده خرافاتٌ وقواعده وأحكامه

ترهاتٌ ويجدون لذَّتهم في التشبُّه بالمستهزئين ممَّن سموا أنفسهم أحرار الأفكار وبعداء الأنظار؟ وإلى الذين قصروا هممهم على تصفُّح أوراقٍ من كتبه، ووسموا أنفسهم بأنهم حُفَّاظُ أحكامه والقوَّامُ على شرائعه، كيف يجافون علوم النظر ويهزأون بها، ويرون العمل فيها عبثًا في الدين والدنيا، ويفتخر الكثير منهم بجهلها، كأنه في ذلك قد هجر منكرًا، أو ترفَّع عن دنيئة؟!

فمن وقف على باب العلم من المسلمين تجد دينه كالثوب الخلِق، يستحي أن يظهر به بين الناس، ومن غرَّته نفسه بأنه على شيء من الدين، وأنه مُسْتَمسِكٌ بعقائده، يرى العقل جِنَّة والعلم ظِنَّة! أليس في هذا ما يُشهِد الله وملائكته والناس على أن لا وفاق بين العلم والعقل وهذا الدين؟!

الجواب: ربما لم يبالغ الواصف لما عليه المسلمون اليومَ بل من عدَّة أجيال، وربما كان ما جاء في الإيراد قليلًا من كثير، وقد وصف الشيخ الغزالي رحمه الله وابن الحاج وغيرهما من أهل البصر في الدين ما كان عليه مسلمو زمانهم عامتهم وخاصتهم بما حوته مجلدات، ولكن قد أتيت في خاصَّة الدين الإسلامي بما يكفي للاعتراف به مجرَّد تلاوة القرآن، مع التدقيق في فهم معانيه، وحملها على ما فهمه أولئك الذين أُنزل فيهم وعُمِل به بينهم، ويكفي في الاعتراف بما ذكرته من جميل أثره قراءةُ ورقاتٍ في التاريخ على ما كتبه محققو ومصنفو سائر الأمم، فذلك هو الإسلام.

وقد أسلفنا أن الدين هدى وعقل، من أحسن في استعماله والأخذ بما أرشد إليه نال من السعادة ما وعد الله على اتِّباعه. وقد جُرب عِلاج الاجتماع الإنساني بهذا الدواء، فظهر نجاحه ظهورًا لا يستطيع معه الأعمى إنكارًا والأصمُّ إعراضًا. وغاية ما قيل في الإيراد: أن أعطى الطبيبُ إلى المريض دواءً، فصحَّ المريض، وانقلب الطبيب بالمرض الذي كان يعمل لمعالجته، وهو يتجرع الغصص من آلامه والدواء في بيته وهو لا يتناوله، وكثير ممَّن يعودونه أو يتشفون منه ويشمتون لمصيبته يتناولون من ذلك الدواء فيُعَافُون من مثل مرضه، وهو في يأسٍ من حياته، ينتظر الموت، أو تبَدُّل سنَّةِ الله في شفاء أمثاله.

كلامنا اليوم في الدين الإسلامي وحاله على ما بينَّا. أما المسلمون، وقد أصبحوا بسيرهم حجَّة على دينهم: فلا كلام لنا فيهم الآن، وسيكون الكلام عنهم في كتابٍ آخر إن شاء الله.

الفصل الرابع

قاسم أمين

تحرير المرأة والمرأة الجديدة

اشتُهر قاسم أمين (مصر، ١٨٦٣ ـ ١٩٠٨م) بدعمه لتحرير المرأة في العالم الإسلامي. وُلد أمين في الإسكندرية، لأمٍّ مصرية وأبٍ تركيٍّ، وأبوه حاكم عثماني سابق لكردستان، تقاعد في مصر بعد تمرُّد كبير في تلك المقاطعة. وبعد الانتهاء من تعليمه الابتدائي في مدرسة رأس التين الأرستقراطية ومدرسة الخديوي، حصل قاسم أمين على درجة البكالوريا في القانون عام ١٨٨١م من كلية الحقوق والإدارة، ثم ابتُعِث إلى فرنسا في مهمَّة تعليمية لمدة خمس سنوات، لدراسة القانون. وهناك انضمَّ إلى السيد جمال الدين الأفغاني (الفصل الحادي عشر) ومحمد عبده (الفصل الثالث)، وشاركهما في نشر مجلة العروة الوثقى. وبعد عودته إلى مصر، انضمَّ إلى النظام القضائي وعمل محاميًا وقاضيًا. تشمل الأعمال الرئيسة لقاسم أمين كتاب Les Egyptiens (أي المصريون، ١٨٩٤م)، الذي دافع فيه عن معاملة الإسلام للمرأة، وكتاب تحرير المرأة (١٨٩٩م)، الذي شاركه محمد عبده سرًّا في كتابة بعض فصوله. وقد دعا الكتاب الأخير ـ الذي نقلنا من مقدمته هنا ـ إلى وضع حدٍّ لحَجْبِ النساء وتحسين وضعهنَّ، وتعليم البنات على نطاقٍ واسع. أثار الكتاب جدلًا ساخنًا في الأوساط الفكرية المصرية، واستجاب قاسم أمين لذلك الجدل في كتابه المرأة الجديدة (١٩٠٠م) ـ الذي نقلنا من خاتمته هنا أيضًا ـ وتبنَّى فيه وجهات نظرٍ أكثر ليبراليةً، مثل الحاجة إلى مشاركة المرأة إلى جانب الرجال في الحياة العامَّة[1].

---

(١) محمد عمارة، قاسم أمين: تحرير المرأة والتمدُّن الإسلامي (القاهرة، مصر: دار الشروق، ١٩٨٨م)؛ سمير أبو حمدان، قاسم أمين: جدلية العلاقة بين المرأة والنهضة (بيروت، لبنان: الشركة العلمية للكتاب، ١٩٩٣م). =

المصدر: قاسم أمين، تحرير المرأة والمرأة الجديدة (القاهرة، مصر: مطبعة الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ٢٠٠٠)، ص٣ ـ ١٠؛ المرأة الجديدة، في: قاسم أمين، الأعمال الكاملة، تحرير محمد عمارة (القاهرة، مصر: دار الشروق، ١٨٩٨م)، ص٥١١ ـ ٥١٨. نُشرا للمرة الأولى في عامي ١٨٩٩ و١٩٠٠م على الترتيب.

كتب المقدمة: عماد الدين شاهين.

Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven,= Conn.: Yale University Press, 1992).

تحرير المرأة

إني أدعو كلَّ محبٍّ للحقيقة أن يبحث معي في حالة النساء المصريَّات، وأنا على يقينٍ من أنه يصل وحده إلى النتيجة التي وصلتُ إليها، وهي ضرورة الإصلاح فيها، هذه الحقيقة التي أنشرها اليوم شغلت فكري مدَّة طويلة كنت في خلالها أقلِّبها وأمتحنها وأحلِّلها، حتى إذا تجرَّدت عن كل ما كان يختلط بها من الخطأ استولت على مكانٍ عظيم من موضع الفكر مني، وزاحمت غيرها، وتغلَّبت عليه، وصارت تشغلني بورودها، وتنبِّهني إلى مزاياها، وتذكِّرني بالحاجة إليها؛ فرأيت ألَّا مناص من إبرازها من مكان الفكر إلى فضاء الدعوة والذكر.

ومن أحكم الأشياء التي يدور عليها تقدُّم النوع الإنساني، ويؤكِّد حسن مستقبله، هذه القوَّة الغريبة التي تدفع الإنسان إلى نشر كل فكرة علمية أو أدبية متى وصلت إلى غاية نموِّها الطبيعي في عقله، واعتقد أنها تساعد على تقدُّم أبناء جنسه ولو تيقَّن حصول الضرر لشخصه من نشرها؛ تلك قوَّة يدرك سلطانها مَن وجد في نفسه شيئًا منها، يشعر أنه إن لم يسابقها إلى ما تندفع إليه، ولم يستنجد بقيَّة قواه لمعاونتها على استكمال ما تهيَّأت له، غالبتْه إن غالبها، وقاومته إن قاومها، وقهرته إن عمل في قهرها، وظهرت في غير ما يحبُّ من مظاهرها، كأنها الغاز المحبوس لا يُكتَمُ بالضغط، ولكن الضغط يُحدِث فيه فرقعةً قد تأتي على هلاك ما حواه.

والبراهين على ذلك كثيرة في الماضي؛ فإن تاريخ الأمم مملوءٌ بالمناقشات والجدل والجلاد والحروب التي قامت في سبيل استعلاء فكرٍ على فكر ومذهبٍ على مذهب. وكانت الغلبة تارةً للحقِّ وأخرى للباطل. وكانت الأمم الإسلامية على هذه الحال في القرون الأولى والوسطى، ولم

يزل الأمر على ذلك أو يزيد في البلاد الغربية التي يصحُّ أن يُقال فيها إن حياتها جهاد مستمرٌّ بين الحقِّ والباطل والخطأ والصواب: جهاد داخلي بين أفراد الأمَّة في جميع فروع المعارف والفنون والصنائع، وجهاد خارجي بين الأمم بعضها مع بعض، خصوصًا في هذا القرن الذي ألغت فيه الاختراعات الحديثة المسافات والأبعاد، وهدمت الحدود الفاصلة والأسوار المانعة حتى إن الأشخاص الذين ساحوا في جميع أنحاء الأرض يُعدُّون بالألوف، وإذا ألَّف رجل من مشاهيرهم كتابًا تُرجِمَ في أثناء طبعه، وظهر في خمس أو ست لغاتٍ في آنٍ واحد.

ولم يركن إلى حبِّ السكينة إلَّا أقوام على شاكلتنا؛ فقد أهملنا خدمة عقولنا حتى أصبحت كالأرض البائرة التي لا يصلح فيها نبات، وحتى مال بنا الكسل إلى معاداة كل فكرٍ صالح مما يعدُّه أهل الوقت حديثًا غير مألوف، سواء كان من السُّنن الصالحة الأولى، أو قضت به المصالح في هذه الأزمنة.

وكثيرًا ما يكتفي الكسول وضعيف القوَّة في الجدل بأن يقذف بكلمة باطلة على حقٍّ ظاهرٍ يريد أن يدفعه فيقول: تلك بدعة في الإسلام. وما يرمي بهذه الكلمة إلَّا حبُّ التخلُّص من مشقَّة الفهم، أو الخروج من عناء العمل في البحث أو الإجراء، كأن الله خلق المسلمين من طينة خاصَّة بهم، وأقالهم من أحكام النواميس الطبيعية التي يخضع لسلطانها النوع الإنساني وسائر المخلوقات الحيَّة.

سيقول قوم إنِ ما أنشره اليوم بدعة، فأقول نعم أتيت ببدعة ولكنها ليست في الإسلام؛ بل في العوائد وطرق المعاملة التي يُحمَدُ طلب الكمال فيها. لِمَ يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغيَّر ولا تتبدَّل، وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد؟ ولِمَ يجري على هذا الاعتقاد في عمله مع أنه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كل آن؟ أيقدر المسلم على مخالفة سنَّة الله في خلقه، إذ جعل التغيير شرطَ الحياة والتقدُّم والوقفة والجمود مقترنين بالموت والتأخُّر؟ أليست العادة عبارة عن اصطلاح أمَّة على سلوك طريقٍ خاصَّة في معيشتهم ومعاملاتهم حسبما يناسب الزمان والمكان؟ مَن ذا الذي يمكنه أن يتصوَّر أن العوائد لا تتغيَّر بعد أن يعلم أنها ثمرةٌ من

ثمرات عقل الإنسان، وأن عقل الإنسان يختلف باختلاف الأماكن والأزمان؟ المسلمون منتشرون في أطراف الأرض، فهل هم أنفسهم متَّحدون في العادات وطرق المعاش؟ مَن ذا الذي يمكنه أن يدَّعي أن ما يستحسنه عقل السوداني يستحسنه عقل التركي أو الصيني أو الهندي؟ أو أن عادةً من عادات البدوي توافق أهل الحضر، أو يزعم أن عوائد أمَّة من الأمم ـ مهما كانت ـ بقيت جميعها على ما كانت عليه من عهد نشأتها بدون تغيير؟

والحقيقة أن لكل أمَّة في كل مدَّة من الزمن عوائدَ وآدابًا خاصَّة بها، موافقة لحالتها العقلية، وأن تلك العوائد والآداب تتغيَّر دائمًا تغيُّرًا غير محسوسٍ تحت سلطان الإقليم والوراثة والمخالطات، والاختراعات العلمية، والمذاهب الأدبية، والعقائد الدينية، والنظامات السياسية وغير ذلك، وأن كل حركة من حركات العقل نحو التقدُّم يتبعها حتمًا أثر يناسبها في العادات والآداب؛ وعلى ذلك يلزم أن يكون بين عوائد السوداني والتركي مثلًا من الاختلاف بقدر ما يوجد بين مرتبتيهما في العقل، وهو الأمر المشهور الذي لا ريبة فيه؛ وعلى هذه النسبة يكون الفرق بين المصري والأوروباوي.

ولا يمكن أن يتصوَّر أحد أن العادات التي هي عبارة عن طريق سلوك الإنسان في نفسه، ومع عائلته، ومواطنيه، وأبناء جنسه تكون في أمَّة جاهلة أو متوحِّشة مثل ما تكون في أمَّة متمدِّنة؛ لأن سلوك كل فردٍ منها إنما يكون على ما يناسب مداركه ودرجة تربيته.

ولهذا الارتباط التام بين عادات كل أمَّة ومنزلتها من المعارف والمدنيَّة، نرى أن سلطان العادة أنفذ حكمًا فيها من كل سلطان، وهي أشدُّ شؤونها لصوقًا بها، وأبعدها عن التغيير، ولا حول للأمَّة عن طاعتها إلَّا إذا تحوَّلت نفوس الأمَّة وارتفعت أو انحطَّت عن درجتها في العقل؛ ولهذا نرى أنها تتغلَّب دائمًا على غيرها من العوامل والمؤثِّرات حتى على الشرائع، ويؤيد ذلك ما نشاهده كل يوم في بلادنا من أن القوانين واللوائح التي توضع لإصلاح حال الأمَّة تنقلِب في الحال إلى آلة جديدة للفساد، وليس هذا بغريب؛ فقد تتغلَّب العادات على الدين نفسه فتفسده وتمسخه بحيث ينكره كلُّ مَن عرفه.

وهذا هو الأصل فيما نشهده ويؤيِّده الاختبار التاريخي من التلازم بين

انحطاط المرأة وانحطاط الأمَّة وتوحشها، وبين ارتقاء المرأة وتقدُّم الأمَّة ومدنيتها. فقد علمنا أنَّ في ابتداء تكوُّن الجمعيات الإنسانية كانت حالة المرأة لا تختلف عن حالة الرقيق في شيء، وكانت واقعةً عند الرومان واليونان مثلًا تحت سلطة أبيها، ثمَّ زوجها، ثمَّ من بعده أكبر أولادها، وكان لرئيس العائلة عليها حقُّ الملكيَّة المطلقة؛ فيتصرَّف فيها بالبيع والهِبة والموت متى شاء، ويرثها من بعده ورثته بما عليها من الحقوق المُخوَّلة لمالكها. وكان من المباح عند العرب قبل الإسلام أن يقتل الآباء بناتهم، وأن يستمتع الرجال بالنساء من غير قيد شرعيٍّ ولا عدد محدود، ولا تزال هذه السلطة الآن سائدةً عند قبائل أفريقيا وأمريكا المتوحِّشة. وبعض الأمم الآسيوية يعتقد أن المرأة ليس لها روح خالدة، وأنها لا ينبغي أن تعيش بعد زوجها، ومنهم مَن يقدِّمها إلى ضيفه إكرامًا له كما يقدِّم له أحسن متاع يمتلكه.

كل هذا يُشاهَدُ في الجمعيات الناشئة التي لم تقم على نظاماتٍ عمومية؛ بل كل ما فيها يقوم بروابط العائلة والقبيلة، والقوَّة هي القانون الوحيد الذي تعرفه، وهكذا الحال الآن في البلاد التي تدار بحكومة استبدادية؛ لأنها تُحكم كذلك بقانون القوَّة.

أمَّا في البلاد التي ارتقت إلى درجة عظيمة من التمدُّن، فإنا نرى النساء أخذن يرتفعن شيئًا فشيئًا من الانحطاط السابق، وصرن يقطعن المسافات التي كانت تبعدهنَّ عن الرجال: هذه تحبو، وتلك تخطو، وهذه تمشي، وتلك تعدو. كل ذلك بحسب حال الجمعية التي تنتسب إليها، ودرجة المدنيَّة فيها؛ فالمرأة الأمريكيَّة في أوَّل صف، ثمَّ تتلوها الإنكليزيَّة، وتأتي بعدها الألمانيَّة، وتليها الفرنساويَّة، ثمَّ النمساويَّة، ثمَّ الطليانيَّة، ثمَّ الروسيَّة... إلخ. كلُّها نفوس شعرت أنها حقيقة بالاستقلال فهي تبحث عن الوسائل لنيله، وأنها جديرة بالحرية فهي تسعى للوصول إليها، وأنها من نوع الإنسان فهي تطالب بكل حقٍّ للإنسان.

والغربي الذي يحبُّ أن ينسب كل شيء حسن إلى دينه يعتقد أن المرأة الغربية ترقَّت لأن دينها المسيحي ساعدها على نيل حريتها. ولكن هذا الاعتقاد باطل؛ فإنَّ الدين المسيحي لم يتعرَّض لوضع نظام يكفل حرية المرأة، ولم يبيِّن حقوقها بأحكامٍ خاصَّة أو عامَّة، ولم يرسم للنَّاس في هذا

الموضوع مبادئ يهتدون بها. وقد أقام هذا الدين في كل أمَّة دخل فيها بدون أن يترك أثرًا محسوسًا في الأخلاق من هذه الجهة؛ بل تشكَّل نفسه بالشكل الذي أفادته إيَّاه أخلاق الأمم وعاداتها. ولو كان لدينٍ ما سلطة وتأثير على العوائد لكانت المرأة المسلمة اليوم في مقدِّمة نساء الأرض. سبق الشرع الإسلامي كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل؛ فأعلن حريتها واستقلالها يومَ كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم، وخوَّلها كل حقوق الإنسان، واعتبر لها كفاءة شرعية لا تنقص عن كفاءة الرجل في جميع الأحوال المدنيَّة من بيع وشراء وهِبة ووصيَّة من غير أن يتوقَّف تصرُّفها على إذن أبيها أو زوجها، وهذه المزايا التي لم تصل إلى اكتسابها حتى الآن بعض النساء الغربيات كلها تشهد على أن من أصول الشريعة السمحاء احترام المرأة والتسوية بينها وبين الرجل. بل إن شريعتنا بالغت في الرفق بالمرأة؛ فوضعت عنها أحمال المعيشة، ولم تلزمها بالاشتراك في نفقة المنزل وتربية الأولاد خلافًا لبعض الشرائع الغربية التي سوَّت بين الرجل والمرأة في الواجبات فقط، وميَّزت الرجل في الحقوق.

والميل إلى تسوية المرأة بالرجل في الحقوق ظاهر في الشريعة الإسلامية حتى في مسألة التحلُّل من عقدة الزواج؛ فقد جعلت لها في ذلك طرقًا جديرة بالاعتبار - سيأتي الكلام عنها - خلافًا لما يتوهَّمه الغربيون ويظنُّه بعض المسلمين.

ولم أرَ إلَّا مسألة واحدة ميَّز الشرع فيها الرجال على النساء، وهي تعدُّد الزوجات. والسبب في ذلك واضح يتعلَّق بمسألة النَّسَب التي لا يقوم للزواج حياة بدونها. وسيأتي الكلام عليها أيضًا فيما يلي. وبالجملة، فليس في أحكام الديانة الإسلاميَّة ولا فيما ترمي إليه من مقاصدها ما يمكن أن يُنسَب إليه انحطاط المرأة المسلمة؛ بل الأمر بالعكس، فإنها أكسبتها مقامًا رفيعًا في الهيئة الاجتماعيَّة.

لكن وا أسفاه! قد تغلَّبت على هذا الدينِ الجميل أخلاقٌ سيئة ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الإسلام، ودخلت فيه حاملة لما كانت عليه من عوائد وأوهام، ولم يكن العرفان قد بلغ بتلك الأمم حدًّا يصل بالمرأة إلى المقام الذي أحلَّتها الشريعة فيه، وكان أكبر عاملٍ في استمرار هذه الأخلاق توالي الحكومات الاستبدادية علينا.

تجرَّدت الجمعيات الإسلاميَّة على اختلاف الأزمان والأماكن من النظامات السياسية التي تحدِّد حقوق الحاكم والمحكوم، وتخوِّل للمحكومين مطالبة الحاكمين بالوقوف عند الحدود المقرَّرة لهم بمقتضى الشريعة والنظام. بل أخذت حكوماتها الشكل الاستبدادي دائمًا؛ فكان لسلطانهم وأعوانه سلطة مطلقة، فحكموا كيف شاءوا بلا قيدٍ ولا استشارةٍ ولا مراقبة، وأداروا مصالح الرعيَّة بدون أن يكون لها صوت فيها.

نعم كان الحاكم صغيرًا أو كبيرًا ملزمًا باتباع العدل واجتناب الظلم، لكن من المجرَّب أن السلطة غير المحدودة تغري بسوء الاستعمال إذا لم تجد حدًّا تقف أمامه، ورأيًا يناقشها، وهيئة تراقبها. ولهذا مضت القرون على الأمم الإسلاميَّة وهي تحت حكم الاستبداد المطلق، وأساء حكَّامها في التصرُّف، وبالغوا في اتباع أهوائهم، واللعب بشؤون الرعيَّة؛ بل لعبوا بالدين نفسه في أغلب الأزمنة، ولا يُستثنَى منهم إلَّا عدد قليل لا يكاد يُذكَرُ بالنسبة إلى غالبهم.

إذا غلب الاستبداد على أمَّة لم يقف أثره في الأنفس عند ما هو في نفس الحاكم الأعلى، ولكنه يتَّصل منه بمَن حوله، ومنهم إلى مَن دونهم، وينفث روحه في كل قويٍّ بالنسبة لكل ضعيفٍ متى مكَّنته القوَّة من التحكُّم فيه. يسري ذلك في النفوس رضي الحاكم الأعلى أو لم يرضَ. كان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها، وقد يكون من أسباب ذلك أن أوَّل أثر يظهر في الأمَّة المحكومة بالاستبداد هو فساد الأخلاق.

قد يمكن أن يُتوهَّم من أول وهلة أن الشخص الواقع عليه الظلم يحبُّ العدل، ويميل إلى الشفقة لما يقاسيه من المصائب التي تتوالى عليه. لكنَّ المُشاهَد يدلُّ على أن الأمَّة المظلومة لا يصلح جوُّها ولا تنفع أرضها لنموِّ الفضيلة، ولا يربو فيها إلَّا نبات الرذيلة. وكل المصريين الذين عاشوا تحت حكم المستبدين السابقين ـ وما العهد منهم ببعيد ـ يعلمون أنَّ شيخ البلد الذي كان يُسلَبُ منه عشرة جنيهات كان يستردُّها مائة من الأهالي، والعمدة الذي كان يُضرَبُ مائة كرباج كان عند عودته إلى بلدته ينتقم من مائة فلاح.

فمن طبيعة هذه الحالة أن الإنسان لا يحترم إلَّا القوَّة ولا يُردَع إلَّا

بالخوف. ولمَّا كانت المرأة ضعيفةً اهتضم الرجل حقوقها، وأخذ يعاملها بالاحتقار والامتهان، وداس بأرجله على شخصيتها. عاشت المرأة في انحطاط شديد أيًا كان عنوانها في العائلة: زوجة، أو أمًّا، أو بنتًا، ليس لها شأن ولا اعتبار ولا رأي، خاضعة للرجل؛ لأنه رجل ولأنها امرأة. فَنِي شخصها في شخص الرجل، ولم يبقَ لها من الكون ما يسعها إلَّا ما استتر من زوايا المنازل، واختُصَّت بالجهل والتحجُّب بأستار الظلمات، واستعملها الرجل متاعًا للذَّة، يلهو بها متى أراد، ويقذف بها في الطرق متى شاء، له الحرية ولها الرقُّ، له العلم ولها الجهل، له العقل ولها البله، له الضياء والقضاء ولها الظلمة والسجن، له الأمر والنهي ولها الطاعة والصبر، له كلُّ شيء في الوجود، وهي بعض ذلك الكلِّ الذي استولى عليه.

من احتقار الرجل المرأة أن يملأ بيته بجوارٍ بيضٍ أو سود أو بزوجاتٍ متعدِّدات يهوي إلى أيهنَّ شاء منقادًا إلى الشهوة، مسوقًا بباعث الترف وحبِّ استيفاء اللذَّة، غير مبالٍ بما فرضه عليه الدين من حسن القصد فيما يعمل، ولا بما أوجبه عليه من العدل فيما يأتي. من احتقار المرأة أن يطلِّق الرجل زوجته بلا سبب. من احتقار المرأة أن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده ثمَّ تجتمع النساء من أمٍّ وأخت وزوجة ويأكلن ما فضل منه. من احتقار المرأة أن يُعيِّن لها محافظًا على عرضها مثل أغا أو مقدم أو خادم، يراقبها ويصحبها أينما تتوجَّه. من احتقار المرأة أن يسجنها في منزلٍ ويفتخر بأنها لا تخرج منه إلَّا محمولة على النعش إلى القبر. من احتقار المرأة أن يعلن الرجال أن النساء لسن محلًّا للثقة والأمانة. من احتقار المرأة أن يُحال بينها وبين الحياة العامَّة والعمل في أي شيء يتعلَّق بها؛ فليس لها رأي في الأعمال، ولا فكر في المشارب، ولا ذوق في الفنون، ولا قدم في المنافع العامَّة، ولا مقام في الاعتقادات الدينية، وليس لها فضيلة وطنيَّة ولا شعور مليٌّ.

ولست مبالغًا إن قلت إن ذلك كان حال المرأة في مصر إلى هذه السنين الأخيرة التي خفَّت فيها نوعًا سلطة الرجل على المرأة تبعًا لتقدُّم الفكر في الرجال، واعتدال السلطة الحاكمة عليهم، ورأينا النساء يخرجن لقضاء حاجاتهنَّ، ويتردَّدن على المنتزهات العمومية لاستنشاق الهواء وترويح النفوس بتسريح النظر في الكائنات التي عرضها الصانع جلَّ شأنه على نظر

كل مخلوقٍ رجلًا كان أو امرأة. وكثير منهنَّ يذهبن مع رجالهنَّ إلى السياحة في بعض البلاد الأخرى. وكثير من الرجال قد أعطوا لنسائهن مقامًا في الحياة العائلية. وهذا إنما طرأ على بعض الرجال من نشأة الثقة في نفوس أولئك الرجال بنسائهم واطمئنانهم إلى أمانتهنَّ؛ وهو احترام جديد للمرأة.

نعم لا ننكر أن هذا التغيير لا يخلو من وجوه انتقاد، لكن سبب الانتقاد في الحقيقة ليس هو نفس التغيير ولكنه الأحوال التي احتفَّت به، وأهمها رسوخ عادة الحجاب في أنفس الجمهور الأعظم، ونقص تربية النساء، فلو كملت تربية النساء على مقتضى الدين، وقواعد الأدب، ووقف بالحجاب عند الحدِّ المعروف في أغلب المذاهب الإسلاميَّة؛ سقطت كلُّ تلك الانتقادات، وأمكن للأمَّة أن تنتفع بجميع أفرادها نساءً ورجالًا.

حالة الأفكار الآن في مصر بالنسبة للنساء

ابتدأ المصريون في هذه السنين الأخيرة يشعرون بسوء حالتهم الاجتماعية، وبدت عليهم علامات التألُّم منها، وأحسوا بضرورة العمل على تحسينها. وصلت إليهم أخبار الغربيين واختلطوا وعاشروا الكثير منهم، وعرفوا مبلغ تقدُّمهم. رأوا أنهم متمتِّعون بطيب العيش واتساع السلطة ونفوذ الكلمة وغير ذلك من المزايا التي وجدوا أنفسهم محرومين منها، والتي لا قيمة للحياة بدونها. انبعث فيهم الشوق إلى مجاراتهم، والرغبة في الحصول على تلك النِّعم، وقام بيننا المرشدون وتزاحموا على بثِّ الأفكار التي اعتقدوا أنها تهدي الأمَّة إلى طريق النجاح. هذا يدعو إلى العمل والنشاط، وذاك إلى ائتلاف القلوب والاتحاد ونبذ أسباب الشقاق، وآخر إلى حبِّ الوطن والتفاني في خدمته، وغيره إلى التمسُّك بأحكام الدين، وهلم جرًّا.

ولكن فات هؤلاء المرشدين أمر واحد، وهو أن هذه الكلمات ومشاكلها لا يمكن أن يكون لها في حياة الأمَّة أثر يذكر إلا إذا وصلت إلى النساء، وأدركت معانيها، وتعلَّقت نفوسهنَّ بحبِّها، وتوجَّهت ميولهنَّ إليها؛ حتى يمكنهنَّ بعد ذلك أن يضعن أولادهنَّ بأحسن الصور التي تمثِّل كمال الإنسان في أذهانهنَّ.

ذلك لأنَّ كل حال اجتماعية لا يمكن تغييرها إلا إذا وجهت التربية نحو

التغيير المطلوب، ولأنه لا يكفي في الإصلاح مهما كان موضوعه مجرَّد الحاجة إليه، ولا أمر تصدره الحكومة بحمل الناس عليه، ولا خطبة تلقى على مسامعهم لترغيبهم فيه، ولا كتب تؤلَّف في بيان منافعه، ولا مقالات تُنشر لشرح مزاياه. فإن هذه الأمور كلها لا أثر لها إلا في إرشاد الأمَّة وتنبيهها إلى سوء حالها، ولكنها ليست من الوسائل التي تغيِّر الأمم وتحولها من حال إلى حال؛ لأن كل تغييرٍ في الأمم إنما يكون نتيجةً لمجموع فضائلَ وصفاتٍ وأخلاقٍ وعاداتٍ لا تتولَّد في النفوس ولا تتمكَّن منها إلا بالتربية؛ أي: بواسطة المرأة.

فإذا أراد المصريون أن يصلحوا أحوالهم فعليهم أن يبتدؤوا في الإصلاح من أوله. يجب عليهم أن يعتقدوا بأن لا رجاء في أن يكونوا أمَّة حيَّة ذات شأنٍ بين الأمم الراقية ومقام في عالم التمدُّن الإنساني قبل أن تكون بيوتهم وعائلاتهم وسطًا صالحًا لإعداد رجال متصفين بتلك الصفات التي يتوقف عليها النجاح. ولا رجاء في أن البيوت والعائلات تصير ذلك الوسط الصالح إلا إذا تربت النساء وشاركن الرجال في أفكارهم وآمالهم وآلامهم إن لم يشاركنهم في جميع أعمالهم.

هذه الحقيقة مع بساطتها وبداهتها قد اعتبرها الناس يوم جاهرنا بها في العام الماضي ضربًا من الهذيان، وحكم الفقهاء بأنها خرقٌ في الإسلام، وعدَّها الكثير من متخرجي المدارس مبالغةً في تقليد الغربيين؛ بل انتهى بعضهم إلى القول بأنها جنايةٌ على الوطن والدين. وأوهموا فيما كتبوا أن تحرير المرأة الشرقية أمنية من أماني الأمم المسيحية تريد بها هدم الدين الإسلامي، ومن يعضدها من المسلمين فليس منهم. إلى غير ذلك من الأوهام التي يصغي إليها البسطاء ويتلذَّذ باعتقادها الجهلاء لعدم إدراكهم منافعهم الحقيقية.

ونحن لا نريد أن نردَّ عليهم إلا بكلمة واحدة وهي: أن الأوروبيين إذا كانوا يقصدون الإضرار بنا، فما عليهم إلَّا أن يتركونا لأنفسنا، فإنهم لا يجدون وسيلةً أوفى بغرضهم فينا من حالتنا الحاضرة.

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه، ومهما اجتهد قوم في إخفائه وغفل آخرون عنه فلا بدَّ أن ينجلي للكل، عاجلًا أو آجلًا، شأن الحقيقة في جميع الأزمان.

وكلُّ ناظر في أحوال هيئتنا الاجتماعية الحاضرة يجد فيها ما يدلُّ على أن النساء عندنا قطعن طور الاستعباد، ولم يبقَ بينهنَّ وبين الحرية إلا حجاب رقيق، إذا يرى:

أولًا: شعورًا جديدًا عند المصريين بالحاجة إلى تربية بناتهم، بعد أن كانوا لا يعلمونهنَّ شيئًا.

ثانيًا: تخفيف الحجاب وذهابه شيئا فشيئًا إلى التلاشي.

ثالثًا: تأفُّف الشبان من التزوُّج على الطريقة الحالية، وتمنِّيهم تغييرها بما يمكنهم من معرفة المخطوبة.

رابعًا: اهتمام الحكومة وبعض أبناء البلاد، وفي مقدمتهم صاحب الفضيلة الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية، بإصلاح المحاكم الشرعية. وكلُّ من اطلع على التقرير الجليل الذي وضعه فضيلته بشأن تلك المحاكم يجد أمورًا كثيرة تأتي بإصلاحٍ كبير في العائلات المصرية، وأخصُّ بالذكر منها ما أتى به عند الكلام علىٰ تعدُّد الزوجات حيث قال:

«هذا وإني أرفع صوتي بالشكوى من كثرة ما يجمع الفقراء من الزوجات في عصمة واحدة، فإن الكثير منهم عنده أربع من الزوجات أو ثلاث أو اثنتان، وهو لا يستطيع الإنفاق عليهنَّ، ولا يزال معهنَّ في نزاع على النفقات وسائر حقوق الزوجية، ثم إنه لا يطلقهنَّ ولا واحدة منهنَّ، ولا يزال الفساد يتغلغل فيهنَّ وفي أولادهنَّ، ولا يمكن له ولا لهنَّ أن يقيموا حدود الله، وضرر ذلك بالدين والأمَّة غير خافٍ على أحد، وقد حدث في هذا العام أن كثيرًا من النساء اللواتي حُكم على أزواجهنَّ بالأشغال الشاقَّة مؤبدًا أو بالسجن المؤبد أو بالحبس مدَّة طويلة تشكون إلى نظارة الحقانية من حالتهنَّ التعيسة، حيث لا سبيل لهنَّ من الانفصال من أزواجهنَّ، ولا يوجد لهنَّ عائل يقوم بنفقاتهنَّ ومعاش أولادهنَّ، فاضطرت نظارة الحقانية إلى استفتاء حضرة مفتي الديار المصرية عن الوجوه الشرعية التي يمكن اتخاذها لإزالة أسباب الشكوى، فبحث حضرته في هذه المسألة وفي مسائل أخرى تشابهها، واستنتج من فقه المالكية إحدى عشرة مادةً، وقدَّمها إلى نظارة الحقانية، وإليك بيانها ننشرها إفادةً للقراء:

المادة الأولى: إذا امتنع الزوج عن الإنفاق على زوجته، فإن كان له مال ظاهر نفذ الحكم عليه بالنفقة في ماله، فإن لم يكن له مال ظاهر وأصرَّ على عدم الإنفاق طلق عليه القاضي في الحال، وإن ادعى العجز، فإن لم يثبته طلق عليه حالًا، وإن أثبت الإعسار أمهله مدَّة لا تزيد على شهر، فإن لم ينفق طلق عليه بعد ذلك.

المادة الثانية: إن كان الزوج مريضًا أو مسجونًا وامتنع عن الإنفاق على زوجته أمهله القاضي مدَّة يرجى فيها الشفاء أو الخلاص في السجن، فإن طالت مدَّة المرض أو السجن بحيث يخشى الضرر أو الفتنة طلق عليه القاضي.

المادة الثالثة: إذا كان الزوج غائبًا غيبة قريبة ولم يترك نفقةً لزوجته ضرب القاضي له أجلًا، فإن لم يرسل ما تنفق منه زوجته على نفسها أو لم يحضر للإنفاق عليها طلق عليه القاضي بعد مضيِّ الأجل، فإن كان بعيد الغيبة أو كان مجهولَ المحلِّ وثبت أنه لا مال له تنفق منه الزوجة، طلق عليه القاضي.

المادة الرابعة: إذا كان للزوج الغائب مالٌ أو دَيْنٌ في ذمَّة أو وديعة في يد آخر كان للزوجة حقُّ طلب فرض النفقة من ذلك المال أو الدَّين. ولها أن تقيم البيِّنة على من ينكر الدَّين أو الوديعة، ويقضي بطلبها بلا كفيل، وذلك بعد أن تحلف أنها مستحقَّة للنفقة على الغائب وأنه لم يترك لها مالًا ولم يقم عنه وكيلًا في الإنفاق عليها.

المادة الخامسة: تطليق القاضي لعدم الإنفاق يقع رجعيًا، وللزوج أن يراجع زوجته إذا أثبت يساره واستعدَّ للإنفاق في أثناء العدَّة، فإن لم يثبت يساره أو لم يستعد للإنفاق لم تصح الرجعة.

المادة السادسة: من فُقِدَ في بلاد المسلمين وانقطع خبره عن زوجته كان لها أن ترفع الأمر إلى نظارة الحقانية، مع بيان الجهة التي تعرف أو تظنُّ أنه سار إليها، أو يمكن أن يوجد فيها، وعلى ناظر الحقانية عند ذلك أن يبحث عنه في مظنَّات وجوده بطرق النشر للحكَّام ورجال البوليس، وبعد العجز عن خبره يضرب لها أجل أربع سنين، فإذا انتهت تعتدُّ الزوجة عدَّة وفاة أربعة أشهر وعشرًا بدون حاجة إلى قضاء، ويحلُّ لها بعد ذلك أن تتزوج بغيره.

المادة السابعة: إذا جاء المفقود أو تبيَّن أنه حيٌّ، وكان ذلك قبل تمتُّع الزوج الثاني بها غير عالم بحياته، كانت الزوجة للمفقود ولو بعد العقد مطلقًا، أو بعد التمتُّع في حال ما لو كان الزوج الثاني عالمًا بحياة المفقود. فإن ظهر أن المفقود مات في العدَّة أو بعدها قبل العقد على الزواج الثاني أو بعده ورثته ما لم يكن تمتَّع بها الثاني غير عالمٍ بحياة الأول، فإن مات بعد تمتُّعه وهو عالم بحياة الزوج الأول لم ترث.

المادة الثامنة: من فُقِدَ في معتركٍ بين المسلمين بعضهم مع بعض، وثبت أنه حضر القتال، جاز لزوجته أن ترفع الأمر إلى ناظر الحقانية، وبعد البحث عنه وعدم العثور عليه تعتدُّ الزوجة. ولها أن تتزوج بعد العدَّة، ويورث ماله بمجرَّد العجز عن خبره، فإن لم يثبت إلا أنه سار مع الجيش فقط كان حكمه ما في المادتين السابقتين.

المادة التاسعة: لزوجة المفقود في حربٍ بين المسلمين وغيرهم أن ترفع الأمر إلى ناظر الحقانية، وبعد البحث عنه يضرب لها أجل سنة، فإذا انقضت اعتدَّت، وحلَّ لها الزواج بعد العدَّة، ويورث ماله بعد انقضاء السُّنَّة. وكل ضرب الآجال لاعتداد زوجة المفقود إذا كان في ماله ما تنفق منه الزوجة أو لم تخشَ على نفسها الفتنة، وإلا رفعت الأمر إلى القاضي ليطلق عليه متى ثبت له صحَّة دعواها.

المادة العاشرة: إذا اشتدَّ النزاع بين الزوجين، ولم يمكن انقطاعه بينهما بطريقة من الطرق المنصوص عليها في كتاب الله تعالى، رفع الأمر إلى قاضي المركز، وعليه عند ذلك أن يعيِّن حكمين عدلين أحدهما من أقارب الزوج والثاني من أقارب الزوجة، والأفضل أن يكونا جارين. فإن تعذَّر العدول من الأقارب فإنه يعينهما من الأجانب، وأن يبعث بهما إلى الزوجين، فإن أصلحاهما فبها، وإلَّا حكما بالطلاق ورفعا الأمر إليه، وعليه أن يقضي بما حكما به، ويقع التطليق في هذه الحالة طلقة واحدة بائنة، ولا يجوز للحكمين الزيادة عليهما.

المادة الإحدى عشرة: للزوجة أن تطلب من القاضي التطليق على الزوج إذا كان يصلها منه ضرر، والضرر هو ما لا يجوز شرعًا؛ كالهجر بغير سببٍ شرعيٍّ، والضرب والسبِّ بدون سببٍ شرعيٍّ، وعلى الزوجة أن تثبت كل ذلك بالطرق الشرعية.

وقد وافق على هذه المشروع حضرة شيخ الجامع الأزهر، حيث أرسل إلى حضرة المفتي الجواب الآتي:

«حضرة الأستاذ صاحب الفضيلة مفتي الديار المصرية أيّده الله:

باطلاعنا على خطاب فضيلتكم المؤرخ ٤ الجاري نمرة ١٩، وعلى المشروع المرفق به المشتمل على إحدى عشرة مادةً مستخلصة من مذهب الإمام مالك ﷺ، والمطلوب إبداء رأينا فيه: قد رأينا ما رأيتموه، ووقعنا عليه بالموافقة، وشكرنا همتكم العالية على اعتناء فضيلتكم بهذا الخطاب الجليل وطيّه المشروع المذكور أفندم.

الفقير: سليم البشري، المالكي، خادم العلم والفقراء بالأزهر. ٦ ربيع آخر سنة ١٣١٨».

هاتان المسألتان: مسألة تعداد الزوجات، ومسألة تخويل المرأة حق الطلاق؛ هما من أهم المسائل التي استلفتنا إليها الأنظار في كتاب تحرير المرأة، ويسرُّنا أنَّ عالمًا عظيمًا وفقيهًا حكيمًا مثل حضرة الأستاذ الشيخ محمد عبده رأى أنهما جديرتان بهمَّته، فأيَّد بصوته المسموع ما اقترحناه فيهما.

جميع هذه العلامات وغيرها مما يلاحظ في البيوت كل يومٍ تنبئنا بأن حالة المرأة المصرية آخذة في التحسُّن والترقي.

غير أن هذه الحركة لم تصدر عن نظرٍ ورويَّة؛ بل حدثت فينا بالتأثُّر عن مخالطة الغربيين، وبمقتضى حكم الناموس المعروف عند علماء التاريخ الطبيعي القاضي بأن كل حيوانٍ يتطبَّع بطبيعة الوسط الذي يعيش فيه. والدليل على أن لا دخل لإرادتنا في هذه الحركة أننا عندما قلنا بوجوب المحافظة عليها وإعدادها حتى نبلغ منها الغاية لاقينا معارضة شديدة، حتى ممَّن ظهرت مبادئ هذا التحول في نفوسهم وبدت بوادره في بيوتهم.

ولا عجب في ذلك، فإن شأننا أن نتبع أهواءنا في جميع أعمالنا.

وقد أطلنا الوقت الذي يجب فيه أن نعرف ماذا نريد؟

إن كان مقصدنا من الحياة أن يعيش كلٌّ منَّا بضع سنين يقضيها في أي

حالٍ كانت، واستوى لدينا العِزُّ والذلُّ، والغنى والفقر، والحرية والرقُّ، والعلم والجهل، والفضيلة والرذيلة: فأرى أن ما مُنح إلى الآن للمرأة المصرية من الحرية والتربية لا داعي له. ولا أجد مانعًا من أن يتمتَّع الرجل بعدَّة نساء، ويتزوج كل يوم امرأةً ثم يطلقها في اليوم التالي ويسجن زوجاته وبناته وأخواته وأمَّه وجدته إذا شاء!

يوجد في أفريقيا وآسيا أمم عديدة تعيش النساء فيها مدفوناتٍ في البيوت بحيث لا يرين إنسانًا ولا يراهن أحدٌ. ويوجد بين هذه الأمم من وصلت عندها حياة المرأة من الحقارة إلى حدٍّ أنه متى توفي زوجها وجب عليها أن تعدم نفسها؛ لكيلا تتمتَّع بالحياة بعده! فما علينا إلا أن نوجِّه أنظارنا إلى هؤلاء الأمم ونسألهم عن سِرِّ تقدُّم نسائهم في الجهل والاحتجاب، لعلنا نجد عندهم ما يقوِّي حجَّتَنا في تشديد الحجاب والحَجْرِ على المرأة!

أما إذا كان المقصد هو ما نقرؤه ونسمعه كل يوم من أن المصريين يريدون أن يكونوا أمَّة حيَّة راقية متمدِّنة فلنا أن نقول لهم:

توجد وسيلة تخرجكم من الحالة السيئة التي تشتكون منها، وتصعد بكم إلى أعلى مراتب التمدُّن، كما تشتهون وفوق ما تشتهون، ألَا وهي تحرير نسائكم من قيود الجهل والحجاب. هذه الوسيلة نحن لم نبتكرها، وليس لنا فضل في اختراعها؛ فقد استعملتها أمم من قبلنا وجربتها وانتفعت منها. انظروا إلى الأمم الغربية تجدوا بين نسائها اختلافاتٍ عظيمةً. تجدوا أن تربية المرأة الأمريكية وأخلاقها وعاداتها وآدابها غير تربية وأخلاق وآداب المرأة الفرنساوية، وأن هذه تختلف من كل هذه الوجوه عن المرأة الروسية، وأن المرأة الطليانية لا تشبه في شيء من ذلك المرأة السويدية ولا الألمانية، ولكن هؤلاء النساء على اختلاف الإقليم والجنس واللغة والدين بينهنَّ: اتحدن واجتمعن في أمر واحد، وهو أنهنَّ يملكن حريتهنَّ ويتمتَّعن باستقلالهنَّ.

هذه الحرية هي التي أخرجت المرأة الغربية من انحطاطها القديم، فكما أضيف عليها التعليم وجهت إرادتها إلى أن تشترك مع الرجال في تقدُّم الجمعية التي تُنسب إليها، وتمَّ هذا الاشتراك بإتيانها أعمالًا مفيدة تختلف

بلا ريبٍ عن أعمال الرجال، ولكن لا تنقص عنها في الأهمية. فالتاجر الذي يقضي نهاره في حانوتٍ لبيع بضاعته، والكاتب الذي يمضي بضع ساعاتٍ في ديوانٍ من دواوين الحكومة يشتغل فيه بتحرير إفادة إلى مصلحة أخرى، والمهندس الذي يبني قنطرةً لتسهيل المواصلات بين البلاد، والطبيب الذي يقطع عضوًا ليحيا باقي أعضاء الجسم، والقاضي الذي يفصل في المنازعات التي تقوم بين الناس؛ جميع هؤلاء وغيرهم لا يوجد منهم واحد يحقُّ له أن يدَّعي أن عمله يفيد الهيئة الاجتماعية أكثر من عمل امرأة تهدي إلى الجمعية رجلًا وتربيه على أن يكون نافعًا لنفسه ولأهله ولأمته.

نحن لا نقول لكم كما يقول غيرنا: اتحدوا، كونوا عون بعضكم لبعض، أو طهروا أنفسكم من العيوب التي تعهدونها في أخلاقكم، أو اخدموا أهلكم ووطنكم، أو ما يماثل ذلك من الكلام الذي يذهب في الهواء.

نحن نعلم أن تغيير النفوس لا تنفع فيه نصيحةُ مرشدٍ ولا أمر سلطانٍ ولا سِحْر ساحرٍ ولا كرامة وليٍّ. وإنما يتمُّ - كما ذكرنا - بإعداد نفوس الناشئين إلى الحال المطلوب إحداثها.

ذلك هو السير الطبيعي البعيد الأمد المحفوف بمصاعب، ولكن أسهل المصاعب هي التي تنتهي بالفوز والنجاح.

وأقرب الطرق هي التي توصل إلى المقصد.

الفصل الخامس

باحثة البادية

خطاب في نادي حزب الأمَّة

وُلِدت ملك حفني ناصف (مصر، ١٨٨٦ ـ ١٩١٨م) ـ التي استخدمت الاسم المستعار باحثة البادية ـ في القاهرة في عائلة أدبية. وقد شجَّع والدها الذي درس في الأزهر مع محمد عبده (انظر الفصل الثالث) تعليمَ ابنته. تخرجت باحثة البادية في أول مدرسة لتدريب المعلمات في مصر، وهي المدرسة السَّنية، ودرَّست فيها فيما بعد. وفي أيام الجمعة كانت تلقي المحاضرات النسائية في الجامعة المصرية وغيرها من الأماكن، وقد نشرتها إلى جانب المقالات النسائية في عام ١٩١٠م، في كتاب النسائيات. والمقال المختار هنا هو إحدى هذه المحاضرات التي أُلقيت أمام مئاتٍ من نساء الطبقة العليا، تناولت فيه أكثر القضايا الاجتماعية حساسيةً آنذاك: وهي تغيُّر العلاقات بين الجنسين، والآثار الرمزية والعملية لملابس المرأة، والحاجة إلى التغيير القانوني في وضع المرأة. وقد شكَّل البرنامج الوارد في نهاية المحاضرة نواة المجموعة الأوسع من المطالب التي أرسلتها في عام ١٩١١م إلى المجلس المصري في هليوبوليس، وهو اجتماع للقوميين (الذكور). ثم أخذت حياتها منعطفًا مفاجئًا، عندما تزوجت من أحد مشايخ القبائل البدوية، وتركت التدريس، وذهبت لتعيش معه في واحة الفيوم غرب القاهرة. واكتشفت هناك أنه متزوج بالفعل ـ من ابنة عمِّه ـ وأنه لديه ابنة أراد منها أن تعلِّمها. وقد ظهرت بعض المعاناة التي عانتها ورصدتها في كتاباتها بعد ذلك. وفي عام ١٩١٨م توفيت في سنِّ الثانية والثلاثين بعد إصابتها بالأنفلونزا. كان الثناء عليها أول كلمة نسوية تلقيها هدى شعراوي

(١٨٧٩ ـ ١٩٤٧م)، مؤسسة الاتحاد النسائي المصري[1].

المصدر: باحثة البادية، خطبة خطيبة مصرية على النساء، في مجلة المنار ١٢/ ٣٥٣؛

Ali Badran and Margot Badran, in Margot Badran and Miriam Cooke, eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (Blooming-ton: Indiana University Press, 1990), pp. 228-238.

والمقدمة منقولة من المصدر السابق.

---

(١) Soha Abdel Kader, *Egyptian Women in a Changing Society, 1899-1987* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1987), pp. 64-68; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992), pp. 179-185;

Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995); Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994).

عبد المتعال محمد الجبري، المسلمة العصرية عند باحثة البادية (القاهرة، مصر: دار الأنصار، ١٩٧٦م)؛ مي زيادة، باحثة البادية (القاهرة، مصر: مطبعة المقتطف، ١٩٢٠م).

خطاب في نادي حزب الأمَّة

أيتها السيدات:

أحييكن تحية أختٍ شاعرة بما تشعرن، يؤلمها ما يؤلم مجموعكنَّ، وتجذل بما تجذلن. وأحيي فيكن كرم النفس لتفضلكنَّ بتلبية الدعوة لسماع خطبتي، إن أطلب بها إلا الإصلاح ما استطعت. فإن أصبت كان ما أرجو، وإن أخطأت فما أنا إلا واحدة منكنَّ، والإنسان يخطئ ويصيب. فمن رأت في خطبتي رأيًا مخالفًا أو أحبَّت المناقشة في نقطة فلتتفضَّل بإبداء ما يعنُّ لها بعد انتهاء كلامي.

أيتها السيدات: ليس اجتماعنا اليوم لمجرَّد التعارف، أو لعرض مختلف الأزياء ومستحسن الزينات. وإنما هو اجتماع جديٌّ أقصد به تقرير رأي لنتبعه، ولأبحث فيه عن عيوبنا فنصلحها. فقد عمَّت الشكوى منَّا، وكثرت كذلك شكوانا من الرجال. فأيُّ الفريقين محقٌّ في دعواه؟ وهل نكتفي من الإصلاح بمجرَّد التذمُّر والشكوى؟ لا أظن مريضًا طاوع أنينه فشفاه.

يقول المثل العربي: لا دخان بلا نار، ويقول الفيلسوف الإنكليزي هربرت سبنسر: «إن الآراء التي تظهر لنا خطأ لا يمكن أن تكون خطأ محضًا؛ بل لا بدَّ أن يكون فيها نصيبٌ من الصحَّة والصواب». إذن، فنحن والرجال متساوون في صحَّة الدعاوي وبطلانها. كلنا متظلمون، وكلنا على حقٍّ مما نقول. بيننا وبين الرجال الآن شبه خصومة، وما سببها إلا قلَّة الوفاق بيننا وبينهم. فهم يعزون هذه الحالة إلى نقصٍ في تربيتنا وعوجٍ في طريقة تعليمنا، ونحن نعزوها لغطرستهم وكبريائهم. وهذا الاختلاف في إلقاء المسؤولية زادنا اختلافًا في العيش، وأوسَعَ هوَّة الجفاء بين الرجال والنساء في مصر، وهو أمر لا ننظر إليه بعين الارتياح وإنما نأسف له ونتوجَّس منه.

لم يخلق الرجل والمرأة ليتباغضا ويتنافرا، وإنما خلقهما الله ليسكن أحدهما إلى الآخر فيعمر الكون؛ إذ في ائتلافهما بقاؤه. ولو انفرد الرجال في بقعة من الأرض وانعزلت النساء إلى أخرى لانقرض الحزبان وحقَّت عليهما كلمة الفناء. (. . .)

يقولون إننا بتعلُّمنا نزاحمهم في أشغالهم ونترك أعمالنا التي خلقنا الله لها. فليت شعري: ألم يكونوا هم البادئين بمزاحمتنا؟ كانت المرأة في العهد السابق تغزل الخيط وتنسج ثيابًا لها ولأولادها، فاخترعوا آلة الغزل والنسيج فأبطلوا عملها من هذا القبيل. وكانت المرأة المتقدِّمة تغربل القمح وتهرسه وتطحنه على الرحى بيديها، ثم تنخله وتعجنه فتهيئ منه خبزًا، فاستنبطوا ما يسمونه (الطابونة) واستخدموا فيها الرجال، فأراحونا من ذلك العمل الكثير ولكنهم عطلوا لنا عملًا ثانيًا. وكانت كل امرأة من السالفات تخيط لنفسها ولأفراد بيتها، فتفننوا لنا آلةً للخياطة يشتغل في استخراج حديدها وصناعتها الرجال ثم جعلوا منهم خياطين لرجالنا ولأولادنا. كنا نكنس حُجرنا أو تكنسها الخادمات بمكانس من القش، فاستنبطوا آلة الكنس التي يكفي أن يلاحظها خادم صغير فتنظف الرياش والأثاث. كانت الفقيرات والخادمات يجلبنَ الماء لبيوتهنَّ أو لبيوت سادتهنَّ فاخترع الرجال القصب (المواسير) والحنفيات تجلب الماء بلا تعب. فهل ترى عاقلة الماء يجري عند جارتها في أعلى طبقات منزلها وأسفله وتذهب لتملأ من النهر وقد يكون بعيدًا؟ أو هل يعقل أن متمدينة ترى خبز (الطابونة) نظيفًا طريًّا لا تتكلَّف له سوى ثمنه، فتتركه لتغربل وتعجن، وقد تكون ضعيفة البنية لا تتحمَّل تعب تجهيز القمح وعجنه، أو فقيرة لا تستطيع تأجير خدم له، أو وحيدة لا مساعدة لها عليه؟ أظن الرجال لو كانوا محلَّنا لما فعلوا سوى ما فعلناه، وما من امرأة تقوم بهذه الأعمال كلها إلا القرويات اللاتي لم يدخل قراهنَّ التمدين. بل إنهنَّ يستعضن عن الرحى بوابور الطحين، وبعضهنَّ عن الملء من البحر (بطلومبات) يضعنها داخل دورهنَّ.

ولست أريد من قولي هذا أن أذمَّ الاختراعات المفيدة التي اخترعها الرجال لتسدَّ كثيرًا من أعمالنا، أو لأقول إنها زائدةٌ عن حاجتنا. وإنما كان هذا الشرح ضروريًّا لبيان أن الرجال هم البادون بالمزاحمة، فإذا ما زاحمناهم اليوم في بعض أشغالهم فإن الجزاء الحقَّ من جنس العمل.

على أن مسألة المزاحمة هذه ترجع للحرية الشخصية، فزيد راق له أن يكون طبيبًا، وعمرو ارتأى أن يكون تاجرًا، فهل يصحُّ أن نذهب للطبيب ونقول له لا تحترف هذه الصناعة؛ بل كُنْ تاجرًا، وهل يمكننا أن نجبر التاجر على أن يصير طبيبًا؟ كلَّا. فكلٌّ له حرية يفعل ما يشاء، ولا ضرر ولا ضرار. (...)

فإذا كان المخترعون والصنَّاع أبطلوا جزءًا كبيرًا من أعمالنا، فهل نقتل الوقت بالكسل؟ أو نبحث عن عملٍ يشغلنا؟ لا غرو وأننا نفعل الثاني.

ولمَّا كانت أشغال منزلنا قليلةً لا تشغل أكثر من نصف النهار، فقد تحتَّم أن نشغل النصف الآخر بما تميل إليه نفوسنا من طلب العلم، وهو ما يريد أن يمنعنا عنه الرجال بحجَّة أننا نشاركهم في أعمالهم، لا أريد بقولي هذا أن أحثَّ السيدات على ترك الاشتغال بتدبير المنازل وتربية الأولاد إلى الانصراف لتعلُّم المحاماة والقضاء وإدارة القاطرات! كلَّا، ولكن إذا وجد منَّا من تريد الاشتغال بإحدى هذه المهن، فإن الحرية الشخصية تقتضي بأن لا يعارضها المعارضون. يقولون إن الحمل والولادة مما يجبرنا على ترك الشغل، وقد يجعلون ذلك حجَّة علينا. ولكن من النساء من لم تتزوج قطُّ، ومنهنَّ العقيمات اللاتي لا ينتابهنَّ حمل ولا ولادة، ومنهنَّ من مات زوجها أو طلَّقها ولم تجد عائلًا يقوم بأولادها، ومنهنَّ من يحتاج زوجها لمعونتها. وقد لا يليق بهؤلاء أن يحترفن الحرف الدنيئة؛ بل ربما يملن إلى أن يكنَّ معلِّماتٍ أو طبيباتٍ حائزاتٍ لما يحوزه الرجال من الشهادات. فهل من العدل أن تمنع مثل هؤلاء عن القيام بما يرينه صالحًا لأنفسهنَّ قائمًا بمعاشهنَّ؟ على أن الحمل والولادة إذا كانا معطلين لنا عن العمل الخارجي، فهما معطلان لنا عن الأعمال البيتية أيضًا. وأي رجل قويٍّ لم يمرض ولم ينقطع عن عمله وقتًا ما؟

يقول لنا الرجال ويجزمون: «إنكنَّ خُلقتنَّ للبيت ونحن خُلقنا لجلب المعاش». فليت شعري أي فرمان صدر بذلك من عند الله، من أين لهم معرفة ذلك والجزم به ولم يصدر به كتاب؟ نعم، إن الاقتصاد السياسي ليأمر بتوزيع الأعمال، ولكنَّ اشتغال بعضنا بالعلوم لا يخلُّ بذلك التوزيع. وما أظن أصل تقسيم العمل بين الرجال والنساء إلا اختياريًّا، بمعنى أن آدم لو

كان اختار الطبخ والغسل وحواء السعي وراء القوت لكان ذلك نظامًا متبعًا الآن، ولَما أمكن أن يحاجنا الرجال بأنَّا خُلقنا لأعمال البيت فقط. وها نحن لا نزال نرى بعض الأقوام كالبرابرة مثلًا يخيط رجالهم الثياب لأنفسهم ولأفراد بيتهم، وتتجشَّم نساؤهم مشقَّةَ الزرع والقَلْع، حتى إنهنَّ ليتسلَّقن النخل لجني ثمارها. وها نحن نرى نساء الفلاحين والصعايدة يساعدن الرجال في حرث الأرض وزرعها، وبعضهنَّ يقمن بأكثر أشغال الفلاحة؛ كالتسميد والدراس وحمل المحصولات ودق السنابل والبراعم (الكيزان) وسوق المواشي ورفع المياه بما يسمونه بالقطوة وغير ذلك من الأعمال، التي ربما شاهدتها منكنَّ من ذهبت إلى الضياع (العزب) ورأت أنهنَّ يقدرن عليه تمام القدرة كأشد الرجال، ونرى مع ذلك أولادهنَّ أشدَّاء وأصحَّاء.

فمسألة اختصاص كل فريقٍ بشغل مسألة اصطلاحية لا إجبار فيها. وما ضعفنا الآن عن مزاولة الأعمال الشاقَّة إلا نتيجة قلَّة الممارسة لتلك الأعمال. وإلَّا فإن المرأة الأولى كانت تضارع الرجل شدَّةً وبأسًا. أليست المرأة القروية كأختها المدنية؟ فلماذا تفوق الأولى الثانية في الصحَّة والقوة؟ هل ترتبن في أنَّ امرأة من المنوفية تصرع أعظم رجلٍ من رجال الغورية لو صارعته؟ فإذا قال لنا الرجال إننا خُلقنا ضعيفات، قلنا: لا، وإنما أنتم أضعفتمونا بالمنهج الذي اخترتم أن نسير فيه. حدثتني سيدة عالمة أنها في سياحتها بأمريكا رأت بعينها هنودها الحمر تتحرك آذانهم من تلقاء نفسها تجاه الصوت الذي يترقبونه كآذان الخيل والحمير. ذلك نتيجة استعمالهم لها، وقد توارثوه أيضًا وهم في حاجة إليه؛ لتستمع زئير السباع وعواء الوحوش التي ربما تهاجمهم في فلواتهم. كذلك نجد حواسَّ الوحشيين أقوى من حواسنا بكثير؛ فهم يشمون رائحة الوحوش من بعيد. أما نحن فلا. ولم يكذب من قال: إن الوظيفة تُكوِّن العضو. هؤلاء العميان يعتمدون كثيرًا على حاسة السمع بعد فَقْدِ حاسة البصر، فتقوى فيهم بالتدريج تلك الحاسة إلى أن تبلغ غايةً قد تُعَدُّ من الخوارق عندنا. فهل بعد أن استبعدنا الرجال قرونًا طوالًا حتى خيَّم على عقولنا الصدأ وعلى أجسامنا الضعف، يصحُّ أن يتهمونا بأنَّا خُلقنا أضعفَ منهم أجسامًا وعقولًا؟ إنهم لو أنصفوا ولم يتحزبوا لَما عيَّرونا بأننا قليلاتُ النبوغ، وأنه لم يسمع بإحدانا غيَّرت قاعدةً في الحساب والهندسة مثلًا. وليتفضَّل أحدهم بإخبارنا عمَّا استنبطه من

تلك القواعد. أو ليست قواعد الحساب هي بعينها من زمن اليونان الأول إلى الآن، ونظريات الهندسة لم تزل تلك التي كان يعرفها قدماء المصريين والرومان؟ نحن نعترف لرجال الاختراع والاكتشاف بعظيم أعمالهم، ولكني لو كنت ركبت المركب مع خريستوف كلومب لما تعذَّر عليَّ أنا أيضًا أن أكتشف أمريكا. وحقيقةٌ أن النساء لم يخترعن اختراعات عظيمة، ولكن كان منهنَّ النابغات في العلوم والسياسة والفنون الجميلة؛ أي: فيما سُمح لهنَّ بممارسته، وبعضهنَّ فُقن الرجال في الفروسية والشجاعة؛ كخولة بنت الأزور الكندي، فقد عجب منها عمر بن الخطاب، وأعجب باستقتالها في فتوح الشام حينما أرادت تخليص أخيها من أَسْرِ الروم. وجان دراك التي قادت جيش الفرنسيس بعد انكساره أمام الإنكليز، فشجَّعتهم على استمرار القتال، وأَصْلَتْ محاربي وطنها حربًا عوانًا. ولن أضرب مثلًا بالنساء اللاتي تولين المُلك فأحسنَّ سياسته: ككاترينا ملكة روسيا، وإيزابلا ملكة إسبانيا، وإليزابث ملكة إنكلترا، وكليوباتره، وشجرة الدر امرأة الملك الصالح، وأم طوران شاه التي حكمت مصر، فقد يقول معارضونا: إنه دبَّره لهنَّ الوزراء وهم رجال! على أنه لو صحَّ هذا القول في عهد الدستوريين كالملكة ڤكتوريا مثلًا، أو وولهلمينا ملكة هولانده الحالية، فلا يصحُّ تطبيقه على أيام الحكم المطلق.

إننا الآن في ابتداء القيام بتعليم البنات، فقول بعضهم بالاقتصار على هذا وذاك مثبط للهمَّة ورجوع للوراء. في حين أنه لا خوف من مزاحمتنا لهم الآن؛ لأننا لا نزال في الدور الأول من التعليم، ولا تزال عاداتنا الشرقية تثنينا عن الاستمرار على الدرس الكثير. فليهنأوا بوظائفهم، وما داموا يرون مقاعد مدرسة الحقوق والمهندسخانة والطب والجامعة خاليةً منَّا فليقروا عيونًا ولينعموا بالًا، فما يتخوفون منه بعيد. وإذا فُرض أن اشتاقت إحدانا لتكملة معلوماتها في إحدى تلك المدارس، فأنا واثقة أنها لن تُقَلَّد وظيفة أو تشتغل خارجًا، وإنما تفعله لإطفاء شوق النفس للعلم أو الشهرة ولما تفعله. فإذا كنَّا لم نشتغل بالمحاماة ولا بتقلد الوظائف الحكومية، أفلا تشغلنا عن تربية النشء إلا قراءة كتاب أو خط جواب؟ أظن ذلك مستحيلًا. على أن الأمَّ مهما تعلَّمت وبأي حرفة اشتغلت، فلن ينسيها ذلك أطفالها، أو يفقدها عاطفة الشفقة والأمومة. بل بالعكس إنها كلما تنورت أدركت مسؤوليتها.

ألم ترين الفلاحات والجاهلات يظل يبكي طفل الواحدة منهنَّ ساعات وهي تسمعه ولا تتحرك؟ فهل يا ترى كان شغل هؤلاء أيضًا تحضير القضايا أو الاشتغال بالتحرير والقراءة؟

ولا يغيظني أكثر من أن يزعم الرجال أنهم يشفقون علينا. إننا لسنا محلًا لإشفاقهم، وإنما نحن أهل لاحترامهم، فليستبدلوا هذا بذاك، والإشفاق لا يتأتَّى إلا من سليم لعليل، أو من جليلٍ لحقير. فأي الصنفين يعتبروننا؟ تالله إنَّا لنأنف أن نكونَ أحد هذين. (. . .)

أما ما أشكل على الرجال من علَّة فسادنا، فهو ما ينسبونه خطأً للتعليم وحقهم أن ينسبوه للتربية. يرى كثيرون أن العلم يهذب، ولكني لا أعتقد ذلك؛ بل أصرح أن العلم والتربية منفصلان تمام الانفصال إلا في علوم الدين فقط. ودليلي على ذلك أن كثيرين من المبرزين والمبرزات في العلوم لا خلاق لهم. وأن الكتاب الواحد قد يدرسه معلمان مختلفان في فريقين كل على حدة، فتتعلم الفرقتان الكتاب، ولكن نجد أثر الهمَّة وعلو النفس في واحدة ولا نراه في الثانية. فهذا ناشئ من تأثير روح المعلم في تلاميذه، لا من العلم، وإلا فلو كان من العلم لتساوت الفرقتان؛ لأن الكتاب واحد، والعلم لا يختلف.

يظنُّ بعض الناس أن حسن التربية معناه تقبيل أيدي الزائرات، وتكتيف اليدين خضوعًا. ولكن ما أبعد هذا عن الحقيقة! التربية الحسنة هي التي تؤهل الشخص لأن يدرك نفسه من سواه، وما أحزم من قال: «ما هلك امرؤ عرف قدر نفسه».

التربية الحسنة هي التي تعوِّد الإنسان من صغره احترام الغير، إذا استحقَّ الاحترام، حتى ولو كان عدوًّا. فالتعلُّم لم يفسد أخلاق الفتيات، وإنما هي التربية الناقصة. تلك التربية في الحقيقة يجب أن تكون من أعمال البيت لا المدرسة، ولمَّا كانت بيوتنا لم تبلغ الدرجة التي تؤهلها لإحسان تربية الأطفال، فقد وجب علينا أن نضاعف مجهوداتنا؛ لإصلاح شأن أنفسنا أولًا ثم إصلاح النشء. ولا يتمُّ ذلك في لحظة كما قد يتوهَّم. ومن الظلم أن نلقي مسؤولية الفساد كلها على المدارس، فإن المدارس لها تأثير في التربية، ولكن ليس عليها كل الذنب؛ بل العيب في الأُسر.

ومن عيوبنا نحن النساء، أننا لا نكترث كثيرًا بالنُّصح. فإذا قامت سيدة تريد تقرير مبدأ أو إظهار حقيقة، قال أكثرنا: ما لها ولهذا؟ أو إن كانت تغار فلتعمل مثلنا، وغير ذلك من الألفاظ.

ومن عيوبنا السخرية والتهكُّم، فكثير منَّا تنتقد من تصادفه، وتعيب عليه لا لعيب حقيقيٍّ يستدعي الانتقاد، ولكن لولوعٍ بالانتقاد في ذاته. (...)

يشكو الرجال من تبرجنا في الطرقات وحق لهم؛ لأننا خرجنا عن المألوف والجائز. نحن نزعم أننا نحتجب، ولكنا ما بلغنا حجابًا ولا بلغنا سفورًا. لا أريد أن نرجع لحجاب جداتنا، ذلك الذي يصحُّ أن يُسمَّى وأدًا لا حجابًا. فقد كانت السيدة تقضي عمرها بين حوائط منزلها، لا تسير في الطريق إلا وهي محمولة على الأعناق. ولا أريد سفور الأوروبيات واختلاطهنَّ بالرجال فإنه مضرٌّ بنا.

إن نصف إزارنا السفلي اليوم مِرْط (جونيلة) لا يتفق مع كلمة حجاب، ولا مع معناها، ولا مع الحكمة منه. أما نصفه العلوي فهو كالعمر كلما تقدَّم قصر. كان الحجاب الأول قطعة واحدة تلتفُّ بها المرأة، فلا يظهر من هيئتها شيء، ثم طرأ عليه تكمُّش بسيط، ولكنه كان واسعًا يكفي لستر الجسم، ثم تفنَّنا فيه فصرنا نضيق وسطة ونقصر رأسه. وأخيرًا فُصِّل له كُمَّان، وصار يلتصق بالظهور ولا يلبس إلا مع المشد، ويربط من أطرافه إلى الوراء، حتى تظهر منه الآذان ونصف الرأس أو أكثره، فتبين الورود والرياحين والأشرطة المزين بها الرأس. أما البرقع فأشفُّ من قلب الطفل. ما الغرض من الإزار؟ الغرض منه ستر الجسم والملابس، والزينة اجتناب الزينة التي نهى الله عنها، فهل يتفق هذا مع المئزر الحالي وقد أصبح (فستانًا) يُظهر النهدين والخصر والأعجاز، فضلًا عن أن بعض السيدات ابتدأن يلبسنه أزرق وبنيًّا وأحمر؟ الأوْلى أن لا نسميه مئزرًا؛ بل (فستانًا بطرطور)، فإنه في الحقيقة كذلك. وعندي أن الخروج بدونه أدلُّ على الحشمة؛ لأنه على الأقل لا يسترعي النظر.

على أنَّ مسألة الحجاب قد اختلف فيها الأئمَّة، فإذا كان تفنُّن بعضنا هذا يراد به التحيل على الخروج بلا إزار، فليس عليهم فيه من حرجٍ إذا كشفن وجوههنَّ بشرط ستر الشعر والجسم. وأرى أن أوفقَ لباس للخارجِ هو

تغطية الرأس بخمار وسدل رداء أشبه (بالبالطو) ـ المسمَّى cache poussiere عند الفرنجة ـ على الجسم إلى الكعب، ويكون طويل الكمَّين إلى المعصمين. وهذا اللباس مستعمل في الآستانة، كما روت لي إحدى السيدات، للخروج إلى المحلات القريبة. ولكن من يضمن لنا أننا لا نقصره ونضيقه حتى نمسخه (فستانًا) آخر؟ وحينئذٍ تضيق بنا حيل الإصلاح.

لو أننا متربياتٌ من صغرنا على السفور، ولو أن رجالنا مستعدون له، لأقررت بالسفور لمن تهواه. ولكن مجموع الأمَّة غير مستعدٍّ له للآن. وإن كان بعض نسائنا العاقلات لا يُخشى من اختلاطهنَّ بالرجال، إلا أننا يجب أن نتحفظ على غير العاقلات أيضًا؛ لأننا سرعان ما نقلد، وقلَّ أن نبحث عن حقيقتنا فيه. ألا ترين أن تيجان الماس أصلها للملكات والأميرات، فأصبحت الآن يلبسها المغنيات والراقصات؟ (. . .)

على أن تفنُّننا في المئزر الحالي هو ذاته تقليد للأوروبيات، ولكنا فُقناهنَّ في التبرج، فإن المرأة منهنَّ تلبس أبسط ما عندها عندما تكون في الطريق، وتلبس ما شاءت في البيت أو في السهرات. ولكننا بخلاف ذلك نظل أمام أزواجنا بجلبابٍ بسيطٍ جدًّا، ثم إذا خرجت إحدانا عمدت إلى أحسن ثيابها فلبسته، وأثقلت نفسها بالمصوغات، وأفرغت عليها زجاجات العطر الطيب. ويا ليتها تقتصر على ذلك؛ بل تجعل من وجهها حائطًا تنقشه بالدهان، وتصبغه بمختلف الألوان، وتتكسَّر في مشيتها كأنها الخيزران، فتفتن المارة أو على الأقل يتظاهرون لها بأنها فتنتهم. إني واثقةٌ أن أغلب هؤلاء المتبرجات يفعلن ما يفعلن وهنَّ خاليات الذهن من سوء القصد. ولكن من أين للرائي أن يتبيَّن حُسن نيتهنَّ، ومظهرهنَّ لا يدلُّ عليه؟

حجابنا يجب أن لا يحرمنا من استنشاق الهواء النقي، ولا من شراء ما يلزمنا إذا لم يقدر آخر على شرائه لنا. ويجب أن لا يمنعنا عن تلقي العلم، ولا أن يكون مساعدًا على فساد صحتنا أو سببًا في تلفها، فإذا لم أجد في بيتي حديقة واسعة أو رحبة طلقة الهواء، وكنت فرغت من العمل، وأحسست من نفسي بمللٍ أو كسلٍ: فلمَ لا آخذ نصيبي من هواء الضواحي المنعش الذي خلقه الله للكل ولم يحبسه في صناديق مكتوب عليها (خصوصي للرجال)؟ وإنما يجب أن نختار الاعتدال، وأن لا نخرج للنزهة وحدنا؛

اجتنابًا للقيل والقال، وأن لا نمشي الهوينا وأن لا نلتفت يمنة ويسرة. وإذا لم يكن أبي أو زوجي يحسن اختيار ما أشتهيه من الملابس غير الموجود لها عينة يمكن جلبها للمنزل، فلمَ لا يأخذني معه لاختيار ما يلزمني، أو يدعني أشتري ما أريد؟

وإذا لم أجد من يحسن تعليمي إلا رجلًا، فهل أختار الجهل أو السفور أمام ذلك الرجل مع أخواتي من المتعلِّمات؟ على أنه ليس هناك ما يجبرني على السفور؛ بل إنه يمكنني التقنُّع والاستفادة منه. وهل نحن في إسلامنا أعرق أصلًا من السيدة نفيسة والسيدة سكينة ﵄ وقد كانتا تجتمعان بالعلماء والشعراء؟ وإذا اضطرني المرض لاستشارة طبيب لا يمكن لإحدى النساء القيام بعمله، فهل أترك نفسي والمرض وقد يكون خفيفًا فيعضل بالإهمال، أم أستشفيه فيشفيني؟

إن حَبْسَ المصرية السالفة تفريطٌ، وحرية الغربيين الآن إفراطٌ. ولا أجد أصلح ما نقتبس منه إلا حالة المرأة التركية الحاضرة، فإنها وسطٌ بين الطرفين، ولم تخرج عمَّا يجيزه الإسلام، وهي مع ذلك مثال الجدِّ والاحتشام.

بلغني أن بعض كبرائنا (أريد كبراء الوظائف) يعلمون بناتهم الرقص الإفرنجي والتمثيل، وهما أمران أحلاهما مُرٌّ، وأعدهما تطرفًا ممقوتًا واستماتةً في تقليد الغربيين؛ لأن العادة يجب أن لا تغير إلا إذا كانت مضرة، والأنماط الغربية لا يقبلها قوم بينهم إلا إذا رأوا ضرورتها وصلاحيتها. فأي صلاحٍ لنا من محاضرة الرجال والنساء ورقصهم معًا؟ أو ظهور بناتنا أمام الرائينَ (المتفرجين) بصدور عارية، يمثلن أدوار الحب والخلاعة على (المرسح)؟ إن ذلك منافٍ للدين الإسلامي، هادمٌ للفضيلة، مدخلٌ لضار العادات بيننا. فعلينا أن نحاربه ما استطعنا، ونظهر احتقارنا لمن تفعله من المسلمات القليلات، اللاتي إذ شجعناهنَّ بسكوتنا، فإنهنَّ لا يلبثن أن يعدين الغير منه.

وعلى ذكر الحجاب والعادات، أذكركنَّ بمسألة تئنُّ منها السعادة، وتكاد تندثر في بيوتنا. تلك هي مسألة الخطبة والزواج. يرى أكثر عقلاء الأمَّة أن لا بدَّ للخطيبين من الاجتماع والتكلُّم قبل الزواج. وهو رأي سديد

لم يكن النبي ﷺ والصحابة يفعلون غيره، وهو مُتَّبع عند جميع الأمم بأسرها والأمَّة المصرية أيضًا إلا في طبقة واحدة هي طبقة أهل المدن. إذا ائتلف العروسان عندنا فهو من محاسن الاتفاق (الصُّدف). وكيف يمكن الجمع بين شخصين لم يَرَ أحدهما الآخر ولم يختبره على أن يقضيا العمر معًا؟ إنَّ إحدانا إذ اتفق ورأت عرضًا في إحدى زياراتها سيدة استثقلت ريحها، فإنها لا تصبر على مجالستها فضلًا عن النظر إليها، وتسرع بالتملُّص منها. فكيف تصبر على مضض الحياة إذا استثقلت أيضًا بَعْلَها، وهي لم يمكنها التصبُّر على ثقل الغربية لحظة واحدة في غير بيتها؟ يشير قوم باتباع خطَّة الغربيين من وجوب معاشرة الخطيبين زمنًا، ليتمكَّن كلاهما من استطلاع طلع صاحبه. ولكني أصرح باستهجان هذه العادة، وأعتقد أنها مبنيَّةٌ على وَهْم، لا على أساسٍ متين. إذ من نتائج معاشرة المتشابهين الأُلفة ومن الأُلفة الحب. وإذا أَحبَّ الإنسان شخصًا لم يَرَ عيوبه ولم يمكنه فحص أخلاقه، فيتزوج العروسان حينذاك على حبٍّ باطل وعلى غير هدى، فلا يلبثان أن يتنازعا وتفشل ريحهما. إنما الطريقة التي أودُّ عرضها على مسامعكنَّ هي أن يتراءى العروسان ويتكلَّما بعد خطبة النساء المتبعة، وقبل العقد، ويجب أن لا تظهر العروس إلا مع أحد محارمها، وتكون في أبسط لباسها.

قد يعترض على هذا الاقتراح بأن اجتماعًا واحدًا أو اثنين أو أكثر قليلًا لا يكفي لأن يقف الواحد على أخلاق الآخر. ولكنها على أي حالٍ كافية لأن يشعر الواحد باجتذاب دَمِ الآخر له أو لا. على أن من صدقت فراسته يمكنه تبيُّن الأخلاق من العينَين ومن الحركات والسكنات، فيتبيَّن إن كان صاحبه متصنعًا أو طائشًا أو غير ذلك. أما معرفة ماضي العروسين وبقية أحوالهما، فيجب أن يسأل عنها من المعارف والجيران والخدم وغيرهم. وخوفًا من أن يتخذ الشبان فاسدو الأخلاق تلك الطريقة ذريعةً لرؤية بنات الناس من غير قصد الزواج، يجب على الوليِّ أن يتحرى سلوك الخاطب، ويتبيَّن الجدَّ من كلامه قبل السماح له برؤية ابنته أو موكلته. (...)

وما الفائدة من تعلُّمنا إذا كنَّا لا نستطيع تغيير عادة مضرة، لا هي من الدين ولا من الحكمة؟ وقد رأينا رأي العين سعادتنا العائلية مزعزعة، تكاد تقتلعها صرصر تلك العادة العاتية؟ (...)

إن امتناعنا عن أن يرانا الخاطبون صرف كثيرًا منهم إلى الأوروبيات، فيتحمَّل أحدهم أن يتزوج من خادمة أو عاملة يعتقد أنه سيهنأ معها، على أن يقترن ببنت الباشا أو البك المخبأة في (علبة البخت). (. . .)

فإذا لم نعمل على تدارك هذا الخلل في مجتمعنا، لم نلبث أن يحتلنا نساء الغرب أيضًا، فنقع في احتلالين: احتلال الرجال واحتلال النساء. وثانيهما شرٌّ من أولهما؛ لأن الأول إذا كان حصل على غير رضانا، فإن الثاني جلبناه بأيدينا.

والنساء شديدات التعلُّق بالأقارب، فلا يبعد أن تلم كل زوجة منهنَّ أخاها وأباها وابن خالتها وصاحبها حولها، فيفسدون ما بقي لرجالنا من موارد الرزق. (. . .)

إنَّ أغلب رجالنا الذين تزوجوا منهنَّ يئنون ويصرخون من تبذيرهنَّ واتباعهنَّ أهواءهنَّ، فالمرأة الغربية تعتقد أنها من جنس أرقى من المصري، فإذا تزوجته ظلَّت رئيسةً له يعمل بإشارتها، وحسبت أنه ملزم بالإنفاق على ما تشتهي وجلبه لها ولو كان في الصين. فهي مدبِّرة مع الغربي مسرفة مع المصري. (. . .)

وبفرض أنَّ الزوجة الشرقية الراقية نقصت قليلًا عن أختها الغربية، فلماذا لا يرشدها بَعْلُها إلى مواضع خطئها بالرفق، ويريها ما يحب وما لا يحب؟ وإنَّ أحبَّ شيء عند الزوجين المتحدين أن يبذل أحدهما وسعه ليرضي الآخر. فانصراف شبابنا لتلقي العلوم الحديثة بأوروبا يجب أن يكون لخير البلاد لا لشرها، فكما يتعلمون لنفع أنفسهم يجب أن يقرنوا ذلك النفع بنفع مواطنيهم أيضًا. وإلا فلو اتبع كل واحد يرى عيبًا في صاحبه طريقة هؤلاء الشبان لما كان لأحد من أهل بلده خليل، «ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها؟». فواجبهم الوطني يقضي عليهم بأن يدخلوا كل ما يرونه صالحًا في بلادهم مع الاستغناء عن الأجنبي على قدر الإمكان، فصانع الحرير الوطني إذا رأى معامل أوروبا وسرعتها، وجب أن يشتري الآلات اللازمة لسرعة إنجاز العمل، لا أن يدخل تلك الصناعة بعينها ويقضي على صناعته الجميلة، فيكون قد اقتبس شكلًا وأبطل آخر. فنحن إذا اتبعنا كل شيء غربيٍّ قضينا على مدنيتنا، والأمَّة التي لا مدنية لها ضعيفة هالكة لا

محالة. فشبابنا يدعون أنهم يأتون بنساء أوروبا، لأنهم رأوهنَّ أرقى من نساء مصر؛ إذن يجب أن يحضروا لنا تلاميذ أوروبا، لأنهم أرقى من تلاميذ مصر، وعمَّال أوروبا لأنهم أرقى من عمَّال مصر؛ لأن النظرية واحدةٌ، فماذا تكون الحال لو تمَّ ذلك؟ وهل إذا سافرت زوجة مصرية لأوروبا، ورأت الأطفال هناك أجمل بشرة وأحلى منظرًا من مثلهم في مصر، أيصح أن تترك أولادها وتأتي بغيرهم من الغربيين؟ أم تجتهد لتجميلهم وتقريبهم من الشكل الذي أعجبت به؟ وإذا كانت أحطُّ فتاة غربية تتزوج مصريًّا يتبرأ منها أهلها، أفنرضى نحن عنها وقد شغلت محلَّ فتاة منَّا، وصار زوجها مثالًا لغيره من الشبان؟ أنا أول من يعجب بنشاط المرأة الغربية وإقدامها، وأول من يحترم من تستحقُّ الاحترام منهنَّ. ولكن يجب أن لا ينسينا احترام الغير منفعة الوطن، والمصلحة العامَّة فوق الإعجاب. وإننا في كثيرٍ من أمورنا نسير وفق ما يراه الرجال، فليرونا ما يحبون وكلنا مستعدات للسير بمقتضاه بشرط أن لا يكون ظلمًا لنا ولا إجحافًا بحقوقنا. (...)

إن معتقداتنا وأفعالنا كانت سببًا عظيمًا في قلَّة احترام الرجل إيَّانا. أيعتبر رجل عاقل امرأةً تعتقد في السِّحْر والشعوذة وكرامة الأموات، وتجعل من الدلالات والبلانات بل ومن الشياطين عليها سلطانًا؟ أيحترم المرأة ولا حديث لها إلا (فساتين) جارتها، ومصوغات صاحبتها، وجهاز فلانة، وأخبار علانة؟ هذا فضلًا عمَّا انطبع في ذهنه من أن المرأة أضعفُ منه وأقلُّ ذكاءً. إن تهاوننا في هذه النقطة اعتراف بأن حالتنا مرضية، فهل هي كذلك؟ وإذا لم تكن، فماذا يرقينا في أعينِ الرجال؟ يرقينا حسن التربية والتعلُّم الصحيح. فإذا حسنت تربيتنا وتعلَّمنا علمًا حقًّا لا قشور بعض اللغات الأجنبية و(دو ري مي فا سول). والعلم يشمل أيضًا تدبير المنزل والصحَّة وتربية الأطفال. وإذا تركنا الخلاعة في الطريق جانبًا، وإذا أثبتنا لأزواجنا بحسنِ سلوكنا وقيامنا بواجباتنا حقَّ القيام أننا آدميات نشعر، وأن لنا نفوسًا لا تقلُّ عن نفوسهم، فلا نسمح لهم بحالٍ من الأحوال بإيلام شعورنا أو بالاستهانة بنا. إذا فعلنا كل ذلك، فمن أين يجد الرجل العادل طريقًا لاحتقارنا؟ أما غير العادل فكان حريًّا بنا لا نقبل الزواج منه.

يرقينا أن نطرح الكسل أرضًا، فإنَّ عمل أكثرنا في المنزل هو القعود على (الشلتة) كل النهار. أو الخروج للزيارات، كأن ردَّ فعل القعود أدار

لولب أرجلنا، ونفخ في شراع حبرنا فلم نقوَ على ضبط جماحنا. والتي تعرف القراءة منَّا ففيمَ تقضي أوقات فراغها؟ في قراءة الروايات فقط. فهلَّا قرأت قانون الصحَّة أو بعض الكتب المفيدة فتنتفع وتنفع؟ إن انغماسنا في الكسل أو الترف أدى إلى ضعف أجسامنا وشحوبنا، فيجب أن نبحث لنا عن عملٍ نزاوله في منازلنا. والمتأمل يرى لأول نظرة أن الطبقات العاملة هي الأسلم صحَّةً والأكثر نشاطًا والأنجب نَسْلًا. ألا ترين إلى أولاد (الذوات) فأكثرهم مرضى أو نحفاء يتأثرون بأقل العوارض، مع ما يبذل له آباؤهم من الاعتناء بهم، بعكس أولاد الطبقة الدنيا مثلًا، فإنهم في إهمالٍ شديدٍ من والديهم. العمل يخرج الفضلات الزائدة في الدَّم ويقوِّي العضل ويبعث على النشاط. (. . .)

بقي علينا أن نبيِّن الطريق العملي الذي يجب أن نسير عليه. ولو كان لي حقُّ التشريع، لأصدرت اللائحة الآتية:

المادة الأولى: تعليم البنات الدين الصحيح؛ أي: تعاليم القرآن والسُّنَّة الصحيحة.

المادة الثانية: تعليم البنات التعليم الابتدائي والثانوي، وجعل التعليم الأوَّلي إجباريًّا في كل الطبقات.

المادة الثالثة: تعليمهنَّ التدبير المنزلي علمًا وعملًا، وقانون الصحَّة وتربية الأطفال، والإسعافات الوقتية في الطب.

المادة الرابعة: تخصيص عددٍ من البنات لتعليم الطب بأكمله، وفن التعليم، حتى يقمن بكفاية النساء في مصر.

المادة الخامسة: إطلاق الحرية في تعلُّم غير ذلك من العلوم الراقية لمن تريد.

المادة السادسة: تعويد البنات من صغرهنَّ الصدق والجد في العمل والصبر وغير ذلك من الفضائل.

المادة السابعة: اتباع الطريقة الشرعية في الخطبة، فلا يتزوج اثنان قبل أن يجتمعا بحضور محرم.

المادة الثامنة: اتباع عادة نساء الأتراك في الآستانة في الحجاب والخروج.

المادة التاسعة: المحافظة على مصلحة الوطن، والاستغناء عن الغريب من الأشياء والناس بقدر الإمكان.

المادة العاشرة: على إخواننا الرجال تنفيذ مشروعنا هذا.

الفصل السادس

محمد رشيد رضا

التجديد والتجدُّد والمجدِّدون

كان محمد رشيد رضا (لبنان ومصر، ١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م) كاتبًا غزير الإنتاج، وكان أحدَ أهمِّ الشخصيات في الحداثة الإسلامية. وُلِد في طرابلس، والتحق بالمدرسة التي أسسها الشيخ حسين الجسر (لبنان، ١٨٤٥ ـ ١٩٠٩م)، الذي كان مؤمنًا بضرورة الجمع بين التعليم الديني والتعليم الحديث. وبهذا اكتسب رشيد رضا معرفةً قويةً بالعلوم الحديثة واللغات الأوروبية، بينما درس أيضًا أعمال أبي حامد الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١م) وابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨هـ)، مما عزَّز توجُّهه الإصلاحي والمناهض للتصوف. تأثر رشيد رضا تأثرًا عظيمًا بالرسالة الإصلاحية التي حملها السيد جمال الدين الأفغاني (الفصل الحادي عشر) ومحمد عبده (الفصل الثالث)، وانتقل إلى مصر في عام ١٨٩٧ لينضمَّ إلى عبده، وأصبح بذلك واحدًا من أقرب تلاميذه وكاتب سيرته الذاتية. حقَّقت مجلة المنار الشهرية، التي كان يصدرها رشيد رضا من عام ١٨٩٨ إلى عام ١٩٣٥م، انتشارًا واسعًا وكان لها أثر هائل في نشر أفكار الإصلاح الإسلامي في جميع أنحاء العالم الإسلامي. كان رشيد رضا يؤمن ـ كالأفغاني وعبده ـ بالموافقة بين الإسلام وبين العقل والعلم والحداثة. وقد دعا إلى العودة إلى المصادر الأصلية للإسلام، وإعادة تفسير القرآن للوفاء بالمطالب الحديثة. ومع ذلك، فقد انتقد رضا بعض تلاميذ محمد عبده، الذين بلغوا بالأفكار الحداثية إلى نتائج علمانية وليبرالية. كان رشيد رضا رافضًا للمحاولات المتزايدة لإخضاع الإسلام للحداثة والتغريب، وفي سنواته الأخيرة ازداد ميله إلى النزعة الدينية المحافظة. ويعكس الخطاب المختار هنا ـ الذي كتبه في مرحلة متأخرة من

حياته - رؤية رشيد رضا للتجديد الإسلامي، وتظهر فيه مخاوفه من زيادة علمنة المجتمع الإسلامي[1].

المصدر: محمد رشيد رضا، التجديد والتجدُّد والمجدِّدون، من مجلة المنار، المجلد ٣١، العدد ١٠، يوليو ١٩٣١م، ص٧٧٠ - ٧٧٧؛ والمجلد ٣٢، العدد ١، أكتوبر ١٩٣١م، ص٤٩ - ٦٠؛ والمجلد ٣٢، العدد ٣، مارس ١٩٣٢م، ص٢٢٦ - ٢٣١.

كتب المقدمة: عماد الدين شاهين.

---

(١) Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh* (London: Oxford University Press, 1933).

شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا وإخاء أربعين سنة (دمشق، سوريا: مطبعة ابن زيدون، ١٩٣٧م).

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1970), pp. 222-244; Emad Eldin Shahin, *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the West)* Herndon, Va.: International Institute of Islamic Thought, 1993).

التجديد والتجدُّد والمجدِّدون

الجزء الأول:

محاضرة ألقاها صاحب هذه المجلة [المنار] في نادي الجمعية الملكيَّة، باقتراح جمعية الرابطة الشرقية في إحدى ليالي رمضان سنة ١٣٤٨هـ. وقد حضرها الجمُّ الغفير من العلماء والأدباء وطلبة العلم بالأزهر ونجباء المدارس العالية، وفضليات النساء، وكذا بعض فضلاء المستشرقين من الشعوب الأوروبية. وقد سُئلوا بعد الفراغ منها عن رأيهم فيها، فشهدوا لها بالاعتدال.

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أيها السادة:

عهدت إليَّ جمعية الرابطة الشرقية بأن ألقي على حضرتكم في هذه الليلة محاضرةً في موضوع التجديد والتجدُّد والمجدِّدين، كما تفضَّل زميلي في عضوية إدارتها الدكتور منصور فهمي ببيانه لكم باسمها، فأرجو من حضرتكم الإصغاء والإغضاء عن التقصير. وأبدأ بالتمهيد للموضوع بمقدمة في بيان الحاجة إلى شرحه وتمحيصه فأقول:

المقدمة التمهيدية: في حاجتنا إلى التجديد بأنواعه:

في هذا العصر المضطرب بأنواع الانقلاب الاعتقادية والفكرية والسياسية والشيوعية والبلشفية، في هذا العصر القلق بالفوضى الدينية والأدبية والاجتماعية، في هذا العصر المهدَّد بالثورة النسائية، ونقض ميثاق الزوجية، وانقطاع سلك الأسرة، ووشائج الرَّحِم والقرابة، في هذا العصر

الذي نجمت فيه قرون الزندقة، والإباحية المطلقة، والهجوم على مقومات الأمَّة من دينٍ ولغةٍ وأدب، ومشخصاتها من عاداتٍ وزيٍّ وحَسَب، حتى لا يبقى فيها شيء ثابت يربى عليه النشء وتحترمه النابتة.

في هذا العصر الذي أجْمَلْتُ وصفَه - وعندكم تفصيله - كثر اللهج بيننا بلفظ الجديد والتجديد والمجدِّدين، ولعمر الحق إننا لفي أشد الحاجة إلى التجديد والمجدِّدين، فإنه لم يبقَ عندنا شيء يحفظ شخصيتنا القومية، ومقوماتنا الملِّيَّة، ويرتقي بنا في معارج الحياة الاجتماعية، إلا وقد سحلت مريرته، وانفصمت عروته.

أما ما كان عندنا من حسبٍ قديم، ودينٍ قويم، وحضارةٍ زاهية، ومُلْكٍ عظيم، فقد أخلقناه وأبليناه؛ بلْ هجرناه فنسيناه. وأما ما حاولناه من اقتباسٍ طريف، وانتحالٍ حديث، فإنَّا تشبَّثنا بأهدابه، ولم ننسج شيئًا من أثوابه. فكلُّ ما لدينا من القديم والجديد، فهو من قشور قشور التقليد؛ كقشرة اللوز والجوز الخارجية الظاهرة، التي تغشى القشرة الخشبية الباطنة، لا غناء به في نفسه، ولا هو حفاظ لشيء من اللباب في داخله.

فإن كان أزهرنا ومعاهدنا الدينية في حاجة إلى الإصلاح لتجديد هداية الدين، فمدارسنا الأميرية والأهلية أحوجُ إلى الإصلاح لتجديد حضارتنا المدنية، وإعادة استقلالنا، وإقامة سائر مصالحنا، فإن ما ظهر من فساد التربية والتعليم فيها شامل للقسمين: الإيجابي والسلبي. وأما ما نشكو من خلل المعاهد الدينية فمعظمه سلبيٌّ محضٌ، وسنبيِّن ضرره بعدُ. ولا يزال أهل الرأي والفهم من الأمَّة يشكون من كلٍّ منهما، ويقترحون الإصلاح بعد الإصلاح لهما.

نحن نحتاج إلى تجديد استقلاليٍّ كتجديد اليابان ترتقي به مصالحنا الاقتصادية والعسكرية والسياسية، وتنمى به ثروتنا الزراعية والصناعية والتجارية، ونكون به أمَّةً عزيزة ودولةً قوية، مع حفظ مقومات أمتنا من دينٍ وثقافةٍ وتشريعٍ ولغة، وحفظ مشخصاتها القومية من زيٍّ وعاداتٍ حسنة وأدب.

لا إلى تجديد تقليديٍّ كتجديد الدولة العثمانية الذي انتهى بتمزيق سلطتها (إمبراطوريتها) الواسعة، ثم بزوالها من الوجود، ومحو رسمها من

مصوّر العالم الجغرافي، ولا كتجديد الدولة المصرية الذي بُدئ به في عهد مؤسِّسه محمد علي الكبير استقلاليًّا، ثم استحال تقليديًّا، فانتهى بالاحتلال، وفقَدَ الاستقلال، ولو استقام على خطَّته الأولى لصارت به مصر سلطنةً عظيمةً مؤلَّفةً من شطر إفريقية الشرقي، وشطر آسية الغربي، ولأعادت مجد الحضارة العربية، ونِيطَت بها زعامة الأمَّة الإسلامية، ولا تزال مستعدَّةً لهذا، وما عليها إلا أن تأخذ له أهبته، وتسعى له سعيه، ثم تطلبه في إبَّانه، وتأخذه بربَّانه، وعلى عرشها اليوم ملك يُظهر من الاستعداد لهذا ما يعلمه الجميع.

نعم، نحن في حاجة إلى هذا التجديد المجيد، الجامع بين الطريف والتليد، وإلى مجددين في العمران كمحمد علي الكبير، وفي العلم والحكمة كمحمد عبده وجمال الدين، لا إلى تجديد الإلحاد والإباحة، والتهتُّك والخلاعة، والدعوة إلى الرذيلة باسم الأدب المكشوف، والتنفير من الفضيلة بدعوى الحرية، وتحرير المرأة الشرقية، وتقليد الحضارة الغربية، فإن كل هذه المفاسد قديمةٌ لا جديدة، كما يعلمه المطلعون على تاريخ أثينة ورومية وغيرهما من عواصم الشعوب القديمة، وهي التي أضعفت دولها وذهبت باستقلالها، ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾﴾ [الإسراء: ١٦]؛ أي: أمرناهم بالطاعة والفضيلة، ففسقوا عن أمرنا إلى المعصية والرذيلة، فآثروا شهواتهم الخاصَّة، على النهوض بالمصالح العامَّة، فحقَّ عليهم قولنا: ﴿لَنُهْلِكَنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٣﴾﴾ [إبراهيم: ١٣]، وقولنا: ﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [القصص: ٥٩]، وقولنا: ﴿فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الأحقاف: ٣٥]، وقولنا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴿١١٧﴾﴾ [هود: ١١٧]، أي ما كان ليهلكهم بظلمٍ منه لهم وهم مصلحون في أعمالهم.

أيها السادة:

إن إصلاح محمد علي الكبير العمراني لم يزل معروفًا، وإن إصلاح الحكيمين الديني والسياسي الاجتماعي لم يصر مجهولًا، فجلالة الملك الجالس على عرش محمد علي والأمراء والنبلاء من سلالة محمد علي هم أقوى ظهير للأمَّة وللدولة على إعادة تجديده العمراني العسكري سيرته الأولى، مع المحافظة على مقومات الأمَّة ومشخصاتها، إذا طلبته الأمَّة

منهما، فإن عمامة محمد علي العجراء، وجبَّته القوراء، وأزياء رجال دولته القومية، ورجال بعثاته العلمية، لم تكن عائقةً لهم عن النهوض بذلك العمران، والاضطلاع بتجديد العلوم وجلائل الأعمال. ولكن أمان الله خان خسر مُلْكَه، وسفك دماء قومه، بما حاول من تجديده التقليدي ببرنيطته، وتبرُّج امرأته، وحلق لِحَى رجال دولته!

وإن لجمال الدين ومحمد عبده سُلالةً علمية عقلية إصلاحية جديرة بالقيام بسنتهما، والمضيِّ في إصلاحهما بقدر ما تواتيهم به الأمَّة في استعدادها. وقد رأت من نبوغ أحدهم في الزعامة السياسية[٢] ما لم يكن يخطر لأحدٍ ببال، قبل استعدادها للنهوض معه، وعرفانها بقدره.

بيد أنه قد تصدَّى لزعامة التجديد واحتكار لقب المجدِّدين أفراد هدَّامون غير بنَّائين، يدعون الأُمَّة إلى ترك هداية الدين، والتجرُّد من لبوس الفضيلة والتشرُّف بلبس البرنيطة، وإباحة مُلابسة النساء للرجال في الرقص والسباحة، والخلوة والسياحة، ومعاقرة الخمر، وما يتبع ذلك من ضروب الفسق. وينعون على المرأة أن يكون جُلُّ همِّها من الحياة الاستعدادَ للقيام بما خلقها الله لأجله حقَّ القيام وميَّزها به على الرجل، وهو أن تكون زوجًا صالحة محصنة، وأمًّا رؤومًا مربية، ورئيسةَ منزلٍ مقتصدةً منظمة. فيسمون الدار سجنها - وإن كانت كقصور الجِنان - ويسمون الزوج سجَّانًا لها - وإن كانت في نظره كالحور المقصورات في الخيام - ويُغرونها بالخروج عليه والتفلُّت منه، وأن تُدخل داره وتدخل هي دار مَنْ أحبَّت بدون رضاه وإذنه. ويُطمِعونها في مناصب الحكومة ومقاعد النيابة وعدم المبالاة بما يعارض ذلك من وظائف الحمل والولادة، والرضاعة والحضانة. بل يقول بعضهم: إنها أهلٌ للحرب والقتال، وقيادة الجيوش البرية والبحرية والأساطيل المائية والهوائية. (...)

كذلك يُغرون الشبان بالإلحاد، ويزينون لهم اتباع الشهوات، ليتخذوا منهم ومن النساء جندًا يطيع قوَّاده منهم طاعةً عمياءَ، لا يقبل فيها وفيهم - بعد المروق من الدين - وعظ واعظٍ، ولا يسمع مع فوضى الآداب وطاعة

---

(٢) هو سعد باشا زغلول.

الهوى نصيحة ناصحٍ، وحسبكم من سَفه النفس وأفنِ الرأي، التسليم لهم بأن القديم قبيح يجب تَركه واحتقاره لأنه قديم، ويحتقر المحافظ عليه بوصفه بالرجعية ونبز صاحبه بلقب (الرجعي).

نعم، قد حاول انتحال هذا اللقب الشريف (التجديد) في هذا العهد زعنفة من الملاحدة في هذا البلد العظيم، ليس لأحد منهم امتياز فيه بالعلم والحكمة، ولا بالرشد والفضيلة، ولا يكشف حقيقة كانت مجهولة، ولا يسنُّ سنَّة نافعة للأمَّة في حفظ حقيقتها، أو تنمية ثروتها، أو إعادة مجدها (أستغفر الله، إنَّ إعادة مجد الأمَّة في فتوحاتها وحضارتها رجعيَّة عندهم يحتقرون من دعا إليه).

وإنما كل ما أوتوا أو حملوا من البضاعة في هذه السوق ثرثرة في الكلام، وسفسطة في الجدال، وجرأة على تلبيس الحقِّ بالباطل، وسفاهة في الطعن على من يخالف أو يرد عليهم؛ ولكن بالبهتان الصريح، لا بالبرهان الصحيح؛ فالصدق لا حرمة له عندهم، وبإطراء غلاة الترك الذين نبذوا الإسلام وراء ظهورهم، حتى في هدم جميع أركان الحرية: حرية الدين والرأي والخطابة والكتابة والزي والعمل، هذه الحرية التي يقدسها من يدَّعون اتِّباعهم من أهل العلم والحضارة العصرية، ولولا إفراط الحكومة المصرية فيها لَما أمكن لهؤلاء الأدعياء أن يجهروا بهذه الدعاية الإلحادية لهدم دينها وآدابها وتقاليدها، وهذا الذي يطرونه من غلو ملاحدة الترك ليس بجديد فيهم؛ بل نجم في الجيل الماضي منهم، وكان من ثمراته في هذا الجيل زوال السلطنة العثمانية، التي كانت أعظم سلطنة في أوربة وآسية وإفريقية، ولم يبقَ منها إلا إمارة جمهورية صغيرة فقيرة، هي أقل عددًا وثروةً وعلمًا وحضارةً من المملكة المصرية، التي كانت إحدى إمارات هذه السلطنة، وهم يريدون اليوم أن تقتدي بها في إلحادها ونبذ هداية الدين فقط؛ لئلا تحل محلَّها فيما هي أجدر به من زعامة ٤٠٠ مليون من المسلمين.

ولمَّا خدع أمثالهم من أدعياء التجديد أمان الله خان، وحاول تقليد الدولة التركية الحاضرة، طفقوا يفرغون عليه الحُلي والحُلل من الثناء، أن أكره قومه على لبس البرنيطة وتبرج النساء، فكانت عاقبة تجديده الإلحادي

إيقاد نيران ثورة في بلاده عليه وعلى حكومته، واضطراره إلى الفرار منها وخسارة مُلْكِه. وأما المدارس والنظام العسكري والصناعة وغيرها من التجديد الحقيقي، فلم يتوجَّه إليه في بلاد الأفغان، وقد بُدئ به في القرن الماضي على عهد عبد الرحمٰن خان.

وكل ما يحتاج إليه الترك من التجديد الدنيوي الذي يطلبه الملاحدة وغيرهم قد شرعوا فيه في القرن الماضي، ولم يكن الإسلام مانعًا لهم من شرِّه الذي يحظره، فضلًا عن خيره الذي يوجبه؛ ولكنهم لم يسلكوا فيه طريقة الاستقلال التي سلكها اليابان، بالمحافظة على مقوماتهم الدينية والقومية؛ بل كانوا مقلِّدين فاصطدموا بالمقلِّدين من رجال الدين، وكان الواجب عليهم الجمع بين التجديد الديني والدنيوي، كما فعلت أوربة في النهضة الإصلاحية الدينية.

وأما مصر فقد سبقت الترك إلى هذا التجديد الدنيوي، ولم يعارضها رجال الدين، كما أنهم لم يساعدوها؛ لأن التجديد كان من جانبٍ واحد، ولو كان من الجانبين لتمَّ وكمل في زمن قليل، كما سأبيِّنه بعدُ.

وأدعياء التجديد هنا لا ينظرون إلى الواقع، وإنما يقلِّدون ملاحدة أوربة في عداوة رجال الدين تقليدًا، فهذا التقليد الأعمى هو الذي يحملهم على الصدِّ عن الدين بالتشكيك في عقائده، والطعن في أحكامه وآدابه، والتحقير لرجاله، ودعوى إبطال العلم والفلسفة له، واتهام علمائه بأنهم عقبة كؤود في طريق ترقي الأمَّة، فيجب أن يُماطوا عنه كما يماط الأذى عن الطريق الحسيَّة. ولو كانوا يطلبون باسم التجديد إصلاحًا عمليًّا ويجدون أهل الدين مقاومين لهم فيه، لكانوا معذورين.

تجديد الملاحدة المزعوم شقاقٌ جديد للأمَّة:

هذا التجديد المزعوم كاد يكون تجديدًا حقيقيًّا لفتنة من فتن التفريق ربما كانت شرًّا من فتن التفرق بالعصبيات الجنسية والوطنية، والأحزاب السياسية، كأننا لا نستكمل جميع أنواع الشقاق إلا بوجود حزبٍ جديدٍ يعادي الدين ويحتقر أهله - وهم السواد الأعظم من الأمَّة - تقليدًا لملاحدة أوربة وأحرارها، فيدعو علماءه وخطباءه وكتابه إلى الردِّ عليه، واستصراخهم الشعب المتدين لعداوته ومقاومته، ويضطر زعماؤه وكُبراؤه إلى مطالبة الحكومة بردع المجاهدين من أفراده عن جهرهم بالسوء، وهذا عين ما وقع

بسوء تأثير مَنْ جهر في الجامعة المصرية بحقوقٍ للمرأة ما أنزل الله بها من سلطان[٣]، ثم من جهر في الجامعة الأمريكية بوجوب مساواة النساء للرجال حتى في الطلاق والميراث، في محاضرةٍ طبعها ونشرها في الناس[٤]، وقد سمعت أمس خطيبَ الجمعة في المسجد الذي صليت فيه يندب الإسلام ويستصرخ المصلين الصائمين للدفاع عن القرآن؛ إذ أهانه بعض أعدائه فرماه بظلم النساء... إلخ بعد أن قام بالإنكار الشديد على هذه المحاضرة بعض كبار الأمراء[٥] وأجمعت الجرائد على انتقاد هذا الهراء.

أيها السادة:

إن مثل هذا الشقاق قد وقع في قرون أوربة الوسطى التي كانت شرَّ القرون عليهم، فكانت فتنةً كقطع الليل المظلم، سُفكت فيها دماء غزيرة في التنازع بين حرية العلم والحكم من جهة، وتقاليد الدين وسلطان الكنيسة من الجهة المقابلة، ووقع مثله أخيرًا في بلاد الأفغان، وأرى أن حال مصر مخالفٌ لحال أوربة في تلك القرون وحال الأفغان في هذا العصر، وأنه يجب علينا درء هذه الفتنة قبل انتشارها، وتلافي هذا الشقاق قبل تفاقم خطْبه، وهذا ما أتوخَّاه بهذه المحاضرة، وأرى أنه أفضل عمل أقدِّمه بين يدي جمعية الرابطة الشرقية لمصر العزيزة والشرق كله. (...)

الجزء الثاني: [في حقيقة معنى القديم والجديد، والتجدُّد والتجديد، والتفاضل بين الطريف والتليد]:

الخلق كله جديد، وإنما القديم المطلق هو الخالق ﷻ، والجدَّة والقدم في المخلوقات نسبيَّان، فكلُّ قديم منها كان جديدًا، وكلُّ جديدٍ سيصير قديمًا، ومن الأمثال العامية بل العامَّة: من ليس له قديم فليس له جديد، ويا له من مثلٍ حكيمٍ يفهم منه العلماء ما لا تصل إليه مدارك الدهماء.

---

(٣) هو الأستاذ محمود عزمي، الذي ناظرناه في الجامعة، فكان لنا الفلج والظفر بتأييد الجمهور لنا، وباعترافه هو أيضًا.

(٤) هو الدكتور فخري فرج ميخائيل القبطي.

(٥) هو سمو الأمير عمر باشا طوسون.

والتجدُّد والتجديد في الكون من السُّنن الإلهية العامة التي هي مصدر النظام في تكويننا، والتغيُّر والتحوُّل في أطوار وجودنا، وعملها فيها عينُ عملها في آبائنا وجدودنا: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [فاطر: ٤٣]. (. . .)

وقد كنت قلت في مقدمة محاضرة في الجمع بين الذكران والإناث في مقاعد التعليم ما يصحُّ أن يقال هنا على أنه مقصد لا مقدمة وهو:

التجديد سنَّة من سنن الاجتماع، كما أن التجدُّد من مقتضى الفطرة والطباع، ومثلهما مقابلهما من المحافظة على القديم، ولكلٍّ منهما موضع، فلا تناقض بينهما ولا تضاد، إذا وُضع كلٌّ منهما في موضعه بغير تفريطٍ ولا إفراط. (. . .)

ومن التجديد في الأعمال البشرية ما تَهْدِي إليه غريزة الاستقلال المقابلة لغريزة التقليد، والميل إلى الاستنباط والاختراع، ولولاه لكانت جماعات البشر كأسراب الطير، ومساكنهم لا ترتقي عن خلايا النحل وقرى النمل.

أنواع التجديد والحاجة إليها:

التجديد الاجتماعي والسياسي والمدني والديني كل منها حاجة من حاجات الجماعات البشرية بمقتضى غرائزها واستعداد نوعها، به يرتقون في مدارج العمران، ويصعدون في معارج العلم والعرفان، حتى إن الدين الإلهي الذي يستند إلى وحي الربِّ الحكيم بمحض فضله، لبعض من أعدَّ أرواحهم القدسيَّة لذلك من أصفياء خلقه، قد سار مع غرائز الجماعات البشرية في ترقيها من طورٍ إلى طورٍ حتى أكمله تعالى لهم بالإسلام، عندما وصل مجموعهم إلى سنِّ الرشد والاستقلال.

ومع هذا الإكمال يروي لنا المحدثون عن خاتم النبيين ﷺ أنه قال: **«إن الله تعالى يبعث لهذه الأمَّة على رأس كل مائة سنة من يجدِّد لها دينها»** رواه أبو داود في سننه والحاكم في مستدركه والبيهقي في المعرفة وغيرهم، من حديث أبي هريرة، وأشار السيوطي في جامعه الصغير إلى صحته.
والمراد بتجديد الدين تجديد هدايته، وبيان حقيقته وحقيته، ونفي ما يعرض لأهله من البدع والغلو فيه أو الفتور في إقامته، ومراعاة مصالح الخلق وسنن الاجتماع والعمران في شريعته. (. . .)

هذه حقيقة معنى التجدُّد والتجديد، وهي تهدينا إلى أن لكلٍّ من الجديد والقديم محلًا، وأن من الجهل تفضيل أحدهما على الآخر مطلقًا. (. . .)

القول الحقُّ الفاصل في القديم والجديد:

والقول الحقُّ في الموضوع: إنه لا بدَّ للبشر في كل عصرٍ من القديم والجديد، وإن في كلٍّ منهما الحسن والقبيح، والنافع والضار، وأن من الناس من هو أَمْيَلُ بطبعه إلى هذا ومن هو أميل إلى ذاك من أجناس الأشياء وأنواعها، وقلما يفضلها لمحض جدتها إلا الأطفال، ومن على مقربة منهم من النساء والرجال. وأما العقلاء المستقلون فلا يرغبون عن النوع القديم إلى الجديد إلا بمرجحٍ يرجحه عليه عملًا بالقاعدة المنطقية في المتساويين. وإنما تكون الجدَّة مرجحةً في جزئيات النوع الواحد إذا كانت متساويةً في سائر صفاتها، فإن الجديد يكون أزهى وأبهج وأثبت وأبقى، فمثال الجنس من الأثاث والماعون سُرر النوم، ومثال النوع منه في المادة ذوات المعادن المختلفة، وفي الشكل ذوات العمودين وذوات الأربعة الأعمدة، وجزئيات النوع منها أفراده، والعاقل لا يختار شيئًا منها لمحض جدَّته، إنما يرجحه بسببٍ من أسباب الارتفاق والانتفاع به، إما في ذاته وإما في أمر خارج عنه؛ كالاقتصاد واللياقة والوطنية والقومية.

ترجيح ما هو وطني أو قومي على الأجنبي:

وأما ترجيح كل ما هو وطني وقومي على غيره من جديد وقديم، فهو ركن من أركان الحياة الاقتصادية والسياسية والأدبية في جميع الأمم الحيَّة، ولا سيما الإنكليز الذين راعهم رواج المصنوعات الألمانية في بلادهم لرخص ثمنها، فألَّفوا عدَّة جمعياتٍ للبحث في أسباب تلافي هذا، وقد سألت في بعض صيدليات برلين وميونخ عن علاجٍ إفرنسيٍّ من العلاجات التي أحملها في السفر وأقتنيها في الحضر، لعروض الحاجة إليها فجأةً في بعض الأوقات، فكان الجواب في البلدين واحدًا وهو: «هذا لاتيني، هذا لاتيني»، لم يقولوا: إنه غير موجود؛ بل ذكروا سبب ذلك، وهو أنه من صنع اللاتين لا من صنع الجرمان، ثم استبدلت به علاجًا ألمانيًّا خيرًا منه فيما وضع له، ولو وُجِد علاج مصريٌّ أو عربيٌّ يقوم مقامهما لفضَّلته عليهما.

بمثل هذه القومية والوطنية ارتقت شعوب الغرب بأبنائها البارين بأقوامهم، المعتزين بأوطانهم، فهم يفضلون كل ما هو لهم من صناعة وتجارة وتشريع وغير ذلك من مقومات الأمم ومشخصاتها على ما هو لغيرهم، فأحكام قضاة الإنكليز القدماء وقرارات ندوتهم من أصول التشريع عندهم يحافظون عليه أشدَّ من محافظتنا على الأحكام التي نؤمن بأنها منزَّلَةٌ من عند الله تعالى؛ بلهَ الأحكام الاجتهادية التي استنبطها أئمتنا من نصوص شريعتنا وقواعدها، وقد سبق أسلافُنا الإفرنجَ إلى الاعتزاز بما لهم من تشريع وغيره في صدر الإسلام، ومن ذلك ما وقع لعمر ﷺ مع معاوية لمَّا جاءَ الشام لابسًا مرقعته، مرتحلًا ناقته، إذ قال له معاوية: «يا أمير المؤمنين، إن أهل الشام قد اعتادوا أن يروا حكَّامهم في ملابس فاخرة، فهم لا يهابون من يكون متبذلًا في لباسه وزيِّه»، فقال له عمر ﷺ: «نحن جئنا لنعلمهم كيف نحكم، لا لنتعلم كيف يحكمون».

ومن ذلك أمره ﷺ لقوَّاده وعمَّاله في بلاد الأعاجم بالتزام الزيِّ العربيِّ، فقد كتب إلى عامله في بلاد العجم عتبة بن فرقد كتابًا ينهاهم فيه عن زيِّ الأعاجم ويأمرهم بالمحافظة على عادتهم العربية، ومما قاله في كتابه: «تَمَعْدَدُوا ـ أي تشبَّهوا بجدِّكم مَعد بن عدنان في شدَّته وبَأْسِهِ وخشونة معيشته، فالمعديون في العرب كالإسبرطيين في الإغريق ـ تَمَعْدَدُوا واخْشَوشِنوا وابرزوا واقطعوا الرُّكُبَ ـ أي ركاب الخيل ـ وارموا الأغراض، وعليكم بالشمس فإنها حمام العرب، وإياكم وزيَّ الأعاجم. . . إلخ»، وقد حفظ العرب شخصيتهم القومية في الممالك التي فتحوها ما داموا متمسكين بهذه الوصايا وغيرها من مقوماتهم ومشخصاتهم ولا سيما لغتهم ودينهم، فكانت الأمم تندغم فيهم وتتعرب وتسلم، ومن تركها منهم ذاب واندغم في غيره من الشعوب.

وقد قلَّد الإفرنج أجدادنا في هذه السيرة، ولا سيما الإنكليز. وأدعياء التجديد الإلحادي يحاولون إقناعنا بأن ننسلخ من ذلك كلِّه حتى أحكام الميراث التي خالف الإنكليز فيها جميع شرائع الأمم؛ كحيازة أكبر الذكور من الأسرة لجميع ما يتركه أبواه من العقار، دون سائر إخوته من بنين وبنات.

احتقار الملاحدة والقبط للمسلمين بدعوتهم إلى ترك شريعتهم:

وأما نحن المسلمين في هذه البلاد، فقد بلغ من احتقار أدعياء التجديد لنا أن يجهر الملاحدة والقبط بها على أعواد المنابر في المدارس الجامعة بدعوتنا إلى ترك ديننا وشريعتنا كلها، لا إلى ترك أحكام الإرث وحدها؛ ذلك بأنهم احتجوا علينا بأن الحكومة تركت أحكام شريعتنا في كذا وكذا من العقوبات والأموال فسكتنا لها وقبِلنا حكمها، فيجب علينا إذن أن نترك سائر ما شرعه الله لنا من الأحكام الشخصية في الإرث والزواج والطلاق؛ إذ لا فرق عند هؤلاء المفتين المجدِّدين بين النوعين من أحكام الشريعة. (...)

الجزء الثالث:

لا يسعنا في بيان وجه الحاجة إلى التجديد الديني والدنيوي وحكم الإسلام فيهما وحثِّه عليهما إلا أن نبدأه بمقدمةٍ وجيزةٍ في جمود العلماء، وما كان له من سوء التأثير في الحكَّام وطلاب التجديد الدنيوي من سياسيٍّ واجتماعيٍّ. (...)

جمود علماء المسلمين في الترك:

[وأنقل] كلمتين لرجلين من رجال الترك في جمود علمائهم ونفوذهم المانع من الترقي: رجل من أكبر علماء الإسلام المستنيرين، ورجل من أشهر رجال الإلحاد المجاهرين، ثم أذكر كلمة حكيم الشرق فيهم.

(الرجل الأول) شيخ الإسلام موسى الكاظم رحمه الله تعالى، كان يشرح لي في داره بضواحي الآستانة ما يريد وضعه من الإصلاح لحكومة اليمن، وهو جعل أحكامها كلها شرعية، وإنشاء محكمة تجارية واحدة في الحديدة تختصُّ برؤية القضايا المتعلِّقة بالأجانب واليهود، فقلت له: إذا كنتم تتركون التزام مذهب الحنفية، فأنا أضمن لكم أن أخرج لكم من الشريعة الإسلامية الواسعة ما تحتاج إليه جميع السلطنة من الأحكام الموافقة لحال هذا الزمان... إلخ، قال: أنا أعلم أن هذا ممكن، ولكن ماذا تفعل بمشايخ الفتوى خانه؟

يعني أن كبار الشيوخ المنوط بهم الإفتاء الرسمي للدولة عنده في باب

المشيخة الإسلامية هم الذين يعارضون في ذلك، ومما علمته عنهم وعن شيخ الإسلام المقيد بهم في الفتوى أنهم لا يفتون بأحكام المجلة العدلية وهي كلها شرعية؛ لأن فيها ما يخالف القول المعتمد في مذهب الحنفية الذي عليه الفتوى في كتبها المتداولة.

(الثاني) الدكتور عبد الله بك جودت صاحب مجلة اجتهاد التي كان ينشرها في مصر قبل الدستور؛ لأنه كان مضطهدًا لا يمكنه دخول البلاد العثمانية، وهو أحد المؤسسين لجمعية الاتحاد والترقي.

هذا الرجل المجاهر بالإلحاد كان يساعدني في الآستانة في مشروع الدعوة والإرشاد، وقال لي: إذا نجحتم في هذا العمل وأسستم المدرسة الكلية الإسلامية، فأنا أتبرع بالتدريس فيها وأجعل دروسي الصحية والعلمية على منهجكم في الإصلاح الديني، قلت: كيف وأنت تحارب الدين؟ قال: إنما أحارب دين مشايخ الفاتح والسليمانية؛ لأنه لا يمكننا أن نرتقي مع أتباع أفكار هؤلاء، وأما الدين الإسلامي الذي يفهمه رشيد أفندي رضا والشيخ محمد عبده فهو يساعد على الترقي وتنتفع به الدولة، فأنا أول من يتمنَّى خدمته تحت رياستكم. (. . .)

وقد كان لعلماء الآستانة نفوذ عظيم في الأمَّة والحكومة، ليس لعلماء مصر منه أدنى نصيب، فيحارَبوا باتهامهم بمقاومة الترقي المدني، وأين هو؟ ومتى قاوموه مقاومةً عمليةً تخشاها الحكومة؟ وإنني لـمَّا عرضت مشروع الدعوة والإرشاد على الصدر الأعظم حسين حلمي باشا رحمه الله تعالى، قال لي: هذا مشروع عظيم ضروريٌّ للدولة، ولكن تنفيذه عندنا يتوقَّف على قبول العلماء له وعلى موافقة جمعية الاتحاد والترقي، وسأكلِّم شيخ الإسلام ليقنع العلماء، وأكلِّم صادق بك ليقنع الهيئة المركزية للجمعية، وأجتهد في إقناعهما ببذل نفوذهما في ذلك. وقال لي محمود شوكت باشا رحمه الله تعالى مثل هذا القول في نفوذ علماء الترك، ثم قال: إن العلماء في بلادنا (أي العراق) ليس لهم مثل هذا النفوذ، ولا أدري كيف حالهم عندكم في مصر؟

كلمة السيد جمال الدين في علماء الترك:

وأما كلمة السيد جمال الدين التي أعنيها هنا ولها أمثال من كلامه في غيرهم من علماء المسلمين، فهي ما قاله في النازلة الآتي بيانها:

كان ميكادو اليابان أرسل في عهد وجوده في الآستانة كتابًا إلى السلطان عبد الحميد يخطب فيه مودَّته ويقول: إن كلًّا منَّا ملك شرقيٌّ، ومن مصلحتنا ومصلحة شعوبنا أن نتعارف ونتوادَّ، وتكون الصلات بيننا قويةً تجاه الدول والشعوب الغربية التي تنظر إلينا بعينٍ واحدة، وإنني أرى شعوب الإفرنج يرسلون إلى بلادنا دعاةً إلى دينهم لحرِّية الدين عندنا، ولا أراكم تفعلون ذلك، فأنا أحبُّ أن ترسلوا إلينا دعاةً يدعون إلى دينكم (الإسلام)، ويمكن أن يكون هؤلاء صلةً معنويَّة خفيَّة بيننا وبينكم.

اهتمَّ السلطان لهذا الكتاب، وأمر بتأليف لجنة من أكبر أهل الرأي عنده في قصر يلدز للتشاور فيه، وهم شيخ الإسلام وناظر المعارف، وهما الوزيران المختصَّان بهذا الموضوع من الجهة الرسمية، والسيد جمال الدين الأفغاني الأخص به من كل جهة، وآخرون. فاجتمعوا لدى السلطان في قصر يلدز ودارت المذاكرة، فاستحسن شيخ الإسلام ووزير المعارف تأليف بعثة من علماء مدارس الآستانة لإرسالها إلى اليابان، والسيد جمال الدين ساكت، فوجَّه إليه السلطان النظر وسأله عن رأيه، فقال ما حاصله:

يا مولاي، إن هؤلاء العلماء ينفرون المسلمين أنفسهم من الإسلام فكيف يُناط بهم إقناع أمثال اليابانيين بالدخول فيه؟ إنما الرأي أن يُربَّى طائفة من الأذكياء ويُعلَّموا تعليمًا خاصًّا يؤهلهم للقيام بهذا الواجب في هذا العصر، ويكتفي جلالة السلطان الآن بإرسال كتابٍ وديٍّ إلى الميكادو مع هدية لائقة به، ويذكر له في الكتاب أن ما اقترحه قد وقع في أعلى مواقع الاستحسان، وسننظر في تنفيذه بالصفة المرضية، فكان أن عمل السلطان بهذا الرأي، ولكن دون تنفيذ اقتراح التعليم الخاص بالدعاة إلى الإسلام.

المقصد من موضوع التجديدين:

أما بعد، فقد تقدَّم في التجديد الديني حديث: «إن الله تعالى يبعث لهذه الأمَّة على رأس كل مائة سنة من يجدِّد لها دينها»، وهو نصٌّ في الموضوع بلفظه، وقد بينَّا معناه في أول المحاضرة، وينحصر المراد بالرجوع بالدين إلى سهولته وهدايته كما كان في الصدر الأول وجمع كلمة المسلمين على ما أجمعوا عليه قبل التفرق والاختلاف، وجعل ما عدا القطعي منه مما يُعذر فيه كل فرد باجتهاده، وكل مقلِّد باتباع المذهب أو العالم الذي وثق بعلمه،

من غير تعصُّب يفرِّق الأمَّة الواحدة إلى شِيَع وفِرَقٍ يعادي بعضها بعضًا، ولنا في تفصيل هذا الإجمال وبيانه مقالاتٌ كثيرة جمعنا أهمها في كتابٍ خاصٍّ باسم الوحدة الإسلامية، ومن وسائل هذا التجديد إحياء اللغة العربية بالكلام والكتابة والخطابة، وتأليف الكتب بالأساليب العصرية السهلة، وتعميم التعليم والتربية على القواعد الفنية، ونشر الدعاية الإسلامية في العالم.

وإذا كانت الأمَّة تحتاج إلى التجديد في إقامة أمر دينها وقد أكمله الله تعالى له وحظر عليها الابتداع فيه، فهي أحوجُ إلى التجديد في أمور الدنيا التي تختلف مصالحها باختلاف الزمان والمكان وعُرف الناس، والشرع يراعي ذلك كلَّه كما هو مقرَّر في كتب الفقه.

والتجديد فيها نوعان: نوع يتعلَّق بالمصالح العامَّة وما تحتاج إليه من التشريع، وقد حثَّ الشارع على التجديد في هذا النوع بقوله ﷺ: **«مَنْ سَنَّ في الإسلام سُنَّةً حسنةً فعُمِلَ بها بعده كُتِبَ له مِثْلُ أَجْرِ من عمِل بها ولا ينقصُ من أجورهم شيء، ومَنْ سَنَّ في الإسلام سُنَّةً سيئةً فعُمِلَ بها بعده كُتِبَ عليه مِثْلُ وِزْرِ من عمِل بها ولا ينقصُ من أوزارهم شيء»**، رواه مسلم من حديث جرير بن عبد الله. وإن من هذه السُّنن العامَّة وضع قواعد العلوم والفنون النافعة، وإنشاء المدارس والملاجئ والمستشفيات، ويستوي في هذا التجديد الأفراد والجماعات والحكومات. ومنها ما هو خاصٌّ بالحكومة كالمصالح العسكرية التي يتوقف عليها حماية البلاد وحفظ الأمَّة من العدوان.

وأما التشريع المتعلِّق به فهو موكولٌ في الإسلام إلى أُولي الأمر، والجماعة المعبَّر عنها بأصحاب الحلِّ والعقد، فهم يقرِّرونه بالشورى بينهم، والاجتهاد فيما ليس فيه نصٌّ قطعيٌّ من وحي ربِّهم، ولا سنَّة ماضية من سُنن نبيِّهم، بشروطه المعروفة في محلِّها، فإن الاجتهاد مع وجود النصِّ ممنوعٌ في الشرع وفي القوانين الوضعية جميعًا.

والنوع الثاني ما هو من أمور المعايش؛ كالزراعة والصناعة والتجارة وأمور العادات التي ليس فيها مفسدة، وقد وكله الشارع إلى تجارب الناس، وفي هذا قال ﷺ: **«أنتم أعلم بأمر دنياكم»** رواه مسلم من حديث أنس وعائشة رضي الله عنهما، وقال في معناه: **«ما كان من أمر دينكم فإليَّ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به»** رواه أحمد.

وجملة القول أن التجديد المشروع يشمل كلَّ ما تعتزُّ به الأمَّة والدولة من العلوم والفنون والصناعات والنُّظم المالية والإدارية والعسكرية والمنشآت البرية والبحرية والجوية، فكلُّ ذلك يُعَدُّ في الإسلام من فروض الكفايات التي تأثم الأمَّة كلُّها بتركها، والشرع لا يقيدها فيها إلا باجتناب الضرر والضرار والظلم (ومنه استغلال حاجة المُعسر بأخذ الربا منه) مع قواعد إباحة الضرورات للمحظورات وتقديرها بقدرها، ومراعاة الحقِّ والعدل.

الفصل السابع

الشيخ الأمين بن علي المزروعي

نصيحة

كان الشيخ الأمين بن علي المزروعي (كينيا، ١٨٩٠ ـ ١٩٤٧م) سليلَ عائلةٍ من علماء الدين، من عشيرة المزروعي الكبيرة، التي هاجرت من عُمَان إلى مومباسا في كينيا، خلال القرن الثامن عشر. وفي الثمانينيات والتسعينيات من القرن التاسع عشر، حلَّ الحكم البريطاني محلَّ السلطة الاستعمارية العربية في كينيا ومومباسا. كان الأمين يسعى إلى إيضاح ما بدا له أنه عالم مقلوب، رأسًا على عقب، وإلى أن يجد اتجاهًا لمستقبلٍ شَعر أنه ضائع. وكان مدركًا تمام الإدراك لطبيعة هذا الجدل، حيث كان يُناقَش خارج شرق أفريقيا. ويبدو أنه قرأ تعاليم المؤلفين المعاصرين وكتاباتهم، مثل محمد عبده (الفصل الثالث) ورشيد رضا (الفصل السادس). والأمر المثير للاهتمام بصورة خاصَّة في الأمين، هو البناء المحدَّد الذي قدَّمه للشخصية التاريخية الفريدة للمجتمع الإسلامي السواحيلي، وكذلك المعضلات المحلية التي وجد ذلك المجتمع نفسَه واقعًا فيها خلال حياة المزروعي. ولمعالجة هذه القضايا، كتب المزروعي صحيفتين لم تستمرا طويلًا، باللغة العربية والسواحيلية، في أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين. ولم يبقَ من هذه المجلات إلا المقالات السبعة والعشرون، التي جمعها لاحقًا في كتيِّب صغير، أخذنا منه المقتطفاتِ المترجمةَ هنا[1].

---

(١) Randall L. Pouwels, *Horn and Crescent: Cultural Change and Traditional Islam on the East African Coast, 800-1900* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1987), pp. 97-124, 201-202; Shaykh Abdallah Salih Farsy, *The Shafi'i Ulama of East Africa, ca. 1830-1970* (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1989), pp. 120-122; Ahmed I. Salim, "Sheikh al Amin bin Ali al Mazrui: un réformiste moderne au Kenya" (Shaykh al-Amin bin 'Ali =

Source: Shaykh al-Amin bin 'Ali al-Mazrui, *Uwongozi (Advice)* (Mombasa, Kenya: East African Muslim Welfare Society, 1955), pp. 6-8, 45-8. First published in 1931-1932.

نُشِر المقال لأول مرة في عام ١٩٣١ ـ ١٩٣٢م.

ترجم المقال من اللغة السواحيلية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتب المقدمة: راندال باولز، ونشكر الأستاذ توماس هينيباش على مساعدته القيمة في هذه الترجمة.

---

al-Mazrui: A Modern Reformist in Kenya), pp. 5971 in Francois Constantin, ed., *Les voies de= l'Islam en Afrique orientale (The Paths of Islam in East Africa)* (Paris: Editions Karthala, 1987).

نصيحة

كيف نقلِّد الأوروبيين؟

كل شعوب العالم لديها عاداتها وتقاليدها التي ليست كعادات غيرهم من الشعوب، وهذا يرجع إلى الاختلافات بين الشعوب في مدنهم وأممهم وأديانهم. والأساس الذي يدرك الناسُ به سبيلَهم هو جنسيتهم، التي يستمدون منها عاداتِهم وتقاليدَهم. ولهذا السبب، عادةً ما يتمسَّك العقلاء في كل قبيلة بهذه الجذور والعادات والتقاليد؛ لأنهم يخشون أن يصبحوا كالشُّحرور الذي ضلَّ وأخذ يقلِّد العصفور، ففقَدَ هويته وعجز عن أن يصبح عصفورًا، فلم يعد إلى هذا ولا إلى ذاك.

علينا أن نحرص على ألَّا نغير عاداتِنا إلى عادات الآخرين، الذين لا يوافقوننا إلا في حالاتٍ طارئة، ثم [إذا فعلنا ذلك] ألَّا نفعله إلا في أمور الخير، و[إذا اخترنا أن نتغيَّر إلى طرقهم، فلا نقوم بذلك إلَّا] بالطرق الحسنة التي لا تخالف ديننا.

وأقول هذا لأننا نرى أنفسنا في كل يومٍ نحاكي البيض، ولا نقتصر على الطرق الحسنة التي لا تعارض ديننا.

لقد قلَّدناهم في عاداتهم؛ و[يبدو أننا] لم نتبعهم إلَّا في [أمثال] شرب الخمر وارتداء ملابسهم. وأقول [إننا يجب أن نتابعهم فقط] في عاداتهم الحسنة: كالهوايات، وطريقتهم في [إجراء] الاجتماعات، وحبهم للوطن، وتضامنهم، وما في حكم ذلك؛ [أمَّا] في [غير ذلك] من أمورنا، فلا ينفعنا أن نقلِّدهم.

وقد أردنا أيضًا متابعتهم في أعمالهم. وما لاحظناه من أعمالهم كان

في وسائل الترفيه، مثل كرة القدم، والغولف، والموسيقا والرقص، وليس في أمور كالعمل أو دراسة الحِرف كما يفعلون. ليست هذه أنواع الأمور التي أخذناها عنهم؛ بل على العكس من ذلك، لقد تركنا جميع أشكال العمل المهمَّة لشعوب التشاكا والتايتا والكيكويو والكامبا[٢]. فهم الذين يقومون بالأعمال الميكانيكية وأعمال السكك الحديدية: فهم عمال الهاتف، وهم القائمون بأعمال الراديو والكهرباء، وهم الذين يبذلون جهدًا في تعلُّم أعمال الإضاءة والأعمال الحرفية وغيرها من أشكال العمل الحديثة.

لقد حاولنا أن نتبع أفكار البيض حول المعرفة، [وشكلها الذي] أخذناه [اقتصر] على إمالة اللسان عند النطق بكلمة Yes (هـ٣)، وحتى تعلُّم التحيَّات مثل Good morning أو Thank you، وهما تحية الصبح وعبارة الشكر في لغاتهم، وكأنَّ اللغة الأوروبية هي كل المعرفة التي نحتاج إليها. لقد بلغ الأمر أن الناس يعتقدون أنه لا حاجة إلى معرفة [الشؤون العملية] كالتجارة أو الزراعة أو العمل أو غير ذلك من الأمور!

مساكين أهل مومباسا! في أيامنا هذه نحن عاجزون [حتى] عن رؤية الفرق بين المعرفة [الحقيقية] و[مجرَّد] اللغة. هؤلاء العمَّال غير المنتظمين عند الأوروبيين، الذين يعملون حمَّالين وطهاة و«صبية»، إنهم [جميعًا] يتحدثون ويجيدون لغة البيض أكثر حتى من لغتنا. فهل هؤلاء [الآن] ينبغي عَدُّهم من العلماء؟ كلَّا؛ بل هم حمقى ينتمون إلى أدنى طبقة [في المجتمع].

لقد حاولنا تقليد الأوروبيين في توقعاتنا من نسائنا، إلى حدٍّ أننا نتوقَّع منهنَّ أن يصبحن مثل نسائهنَّ. فصرنا لا نرى المرأة مناسبةً إلَّا إذا قصَّت شعرها [كما تفعل المرأة البيضاء] أو ارتدت الفساتين. أما المعرفة التي تتمتَّع بها النساء الأوروبيات في إصلاح بيوتهنَّ، وجعلها مريحةً وأنيقةً،

(٢) كانت هذه الجماعات العرقية الجيران الساحليين للشعب السواحيلي. وعندما جعل البريطانيون مدينة مومباسا المدينة الساحلية الرئيسة في مستعمرتهم الكينية، احتشد الآلاف من المواطنين في المدينة بحثًا عن العمل والفرص الجديدة التي بدا أن النظام الجديد يمثلها. وقد تعلموا بسرعة الأشكال الجديدة من العمل وأتقنوا اللغة الإنكليزية، وتعلموا المهارات والأفكار اللازمة للحصول على وظائف في النقل والصناعات الخفيفة. وبذلك وجد السواحيليون والمسلمون أنفسهم أقليةً في مدينتهم. (المحرر)

وتربية أطفالهنَّ تربيةً صحيَّة، واتصافهنَّ بالعادات والأخلاق الحسنة، وقدرتهنَّ على [أداء] الأعمال اليدوية والحرف والطبخ؛ فإننا لم نَرَ قطُّ أن هذا الهذر هو ما يجعلهم متحضِّرين. إنها فوضى منتنة، و[أمر] يجعل نساءنا يَدُرْن حول أنفسهنَّ.

سبحان الله! ألا نرى طريقًا لاتباع البيض إلا في الأمور السيئة وحدها؟ يبدو أننا أصبحنا كالذباب، لا يعشش إلا في القروح، أو كالخنافس الزبَّالة لا يغضبنا إلا الرائحة الطيبة، ونسعد بالرائحة الكريهة، ونبحث عن القذارة.

أتوسل إليك أيها النبي! أرنا الحقَّ حقًّا وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلًا وارزقنا اجتنابه.

نصيحة لمسلمي اليوم:

إنَّ هذه النزاعاتِ بين المسلمين هذه الأيام تؤدي بهم إلى حالة حقيرة ومهينة، لن تجلبَ لهم إلا الحطَّ من دينهم، الذي يوجب عليهم بأن يكونوا على خير حالٍ ممكنة، و[يأمرهم بأن] يطهِّروا أنفسهم من كل رديء. بلغ المسلمون اليوم من الانقسام حدًّا بحيث أصبح بعضهم لبعض [أعدى] الأعداء. ولا تكاد ترى مدينةً في أي مكانٍ ليس فيها مسلمون، والمسلمون فيها بينهم اختلافات عظيمة.

على سبيل المثال، يعيش في مومباسا خمسة وسبعون ألف شخص، ومن بين هؤلاء فالعديد من المسلمين هم الأكثر هوانًا بين كل الشعوب؛ فهم فقراء في التعليم، فقراء في الثروة، تعساء حتى في خوفهم ممَّن يقودونهم، فقراء في كل شيء. ومن أعظم مصادر الخلاف في مومباسا ما يتعلَّق بمجتمع البانيان - الذين لا يبلغ عددهم إلا قليلًا - و[مع ذلك] لديهم صحيفتان يوميتان، ولا يوجد لدى مسلمي مومباسا أي صحيفة. وليس في كينيا بأكملها صحيفة واحدة [إسلامية]، إلَّا هذه الصحيفة البائسة الصغيرة جدًّا. ومما يحزنني كثيرًا أن يكون للغوان مدرستهم الخاصَّة، وليس لدينا مدرسة واحدة في جميع مجتمعاتنا [في القرى السواحيلية في شرق أفريقيا]، إلا مدارس القرآن، التي يدخلها الطفل في سنِّ السابعة، ويتركها - لا سمح الله! - وقد راهق البلوغ، ولا يكاد يعرف شيئًا إلا كيفية تلاوة القرآن.

و[حتى في هذه] لا يكاد يتلو تلاوةً صحيحة، ولا يعرف معنى الآيات، حتى سورة الفاتحة، التي يقرؤها دائمًا في صلاته بالنهار والليل. ولذلك فهو يتخرج في مدرسة القرآن، ليأخذه والده إلى جحيم المدارس التبشيرية، حيث ينتظره البلاء العظيم.

إنَّ نصيحتنا لمسلمي اليوم هي [حَضُّهم على] بناء مدارسهم [الدينية] لتعليم أطفالهم الشريعة وما يحتاجون إلى معرفته في الحياة في هذا العالم أيضًا. هذه المدرسة نفسها [تقدِّم] خطَّة لحماية الأطفال من إغراءات المدارس التبشيرية، وتحفظ تدينهم، وترتقي بهم إلى الرُّتب العليا، وتعلِّمهم الأخلاق الحسنة والشخصية القوية العظيمة. وهذا سيدرأ العار عنهم، ويشجِّعهم على طلب معالي الأمور لأنفسهم؛ لأن جميع المسلمين يريدون أن يُحترموا، كما بيَّن الله تعالى في القرآن(٣). ولن يتحقَّق هذا الاحترام إلا بفتح الطريق اللازم لإنجاز هذا ـ أولًا ـ ولا توجد وسيلة لذلك إلا من خلال التعليم الذي يجمع بين [أمور] الدين والدنيا.

هذا هو الطريق الحقيقي الوحيد لكي يتقدَّم المسلمون إلى حالةٍ من الفخر والتهذيب، وهو السبب الذي سيؤدي إلى رفعتهم. ولكن أين المال اللازم لبناء هذه المدارس؟ أنا أقول إنَّ المال لا ينقصنا. بل كل ما يحتاج إليه الناس هو خطَّة، ثم يجب أن يقرروا تنفيذها بجميع قلوبهم؛ وبعد ذلك فعليهم بذل جهد عظيم؛ لذا لن يكون هناك مشكلة، حيث ستكون الأموال متوفرةً.

يبلغ عدد سكان مومباسا خمسة وسبعين ألف شخص، كما ذكرتُ سابقًا، والكثير منهم من المسلمين. ونحن نعتقد أن عدد المسلمين يبلغ نحو نصف هؤلاء، ونحن ـ أي العرب والسواحيليين ـ يبلغ عددنا نحو اثني عشر ألف شخص. ولذلك فإذا طلبنا من كل شخصٍ منَّا أن يتبرع بثلاثة شلنات في السنة، فسوف نجمع ستة وثلاثين ألف شلن في عام واحد فقط. وسيكون هذا كافيًا لبناء المدارس التي نحتاج إليها، ولتعليم أطفالنا كل ما يحتاجون إلى معرفته وما ينفعهم في الدنيا والآخرة.

---

(٣) المعنى غير واضح: إما أن القرآن يبيِّن الأشياء العظيمة التي يريدها المزروعي للمسلمين، وإما أن القرآن فيه ما يستطيع المسلمون بالعمل به أن يحقِّقوا أشياء عظيمة. (المحرر)

سيقول التعساء من الناس إن هذه [الخطَّة] سوف تسبِب لهم القلق، لكنني أقول إن هذا هو الواجب، وإننا قادرون على أداء ما هو ضروري لتحسين عزمنا.

إننا نشكو كل يوم من تراجُع تعليمنا، وإنه من الهُراء التامِّ أن ننتظر من الحكومة تحسِّينه. نحن والعياذ بالله بخيلون بالمال! هل نعتقد أن التعليم الجيد سوف يأتي دون القليل من البذل ومع الكثير من الشكوى؟

نحن دائمًا نريد أن تعاملنا الحكومة كما تعامل الهنود. [ولكن] هل فكرنا ولو ليومٍ واحدٍ في أن نقدِّم مثل ما يقدمون من العطاء لتعليم أطفالهم؟ إن الهنود يتبرعُون بعشرين شلنًا فوق ضريبة الرأس التي يدفعونها، ولا يرون مثلكم [أي مشكلة] في تعليم أطفالهم معرفةَ العالَم. فلماذا لا يمكننا أن نتبرع نحن الكرماء من الناس بثلاثة شلنات سنويًا، حتى يتسنَّى لأطفالنا أن يتعلّموا أمور الدين والدنيا معًا؟

هذه خطتي، وأضعها أمام أعين مجتمعِنا للنظر فيها. وأسأل الله تعالى أن يعيننا على تحقيقها.

مجتمع الإسلام:

كلمة «جماعة» في اللغة العربية تعني ما يجمع [الكثير] من الناس ليجعلهم واحدًا، [فالكل] لديه دَوْرٌ في أمر معيَّن. فالمواطنون، على سبيل المثال، عائلةٌ تحضُ الذين يعيشون في مدينة واحدة على المشاركة في المواءمة بين مجتمعاتهم، لا على [خلق] الانقسامات بين قبيلةٍ وقبيلة، أو بين دينٍ ودين. و[هذا هو الغرض] من المجتمع المسلم، حثُّ جميع المسلمين على أن يكونوا عائلةً واحدةً، يلتمسون الانسجام من دينهم ويتجنَّبون الأذى. وهكذا فإنَّه يأمر كلَّ مسلم أن يكون أخًا لغيره، لا أن [يثير] الخلافات بين الهندي والسواحيلي، أو بين العرب والكيكويو، أو بين الأوروبي والجاوي، أو بين العاصي والتقي، أو بين السيد والخادم.

إنَّ الله تعالى وضع جميع المسلمين في هيئةٍ من الأُخُوَّة بكلمته، حيث قال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]. ويكْمُن جوهر هذه الأخوة في الهدف الأساسي، المتمثّل في تحقيق الوحدة، وإلغاء الفصائل المختلفة التي

لا تدافع إلا عن مصالحها الخاصَّة وتؤذي الآخرين. إنَّ المواجهة تُذهِب قوةَ الناس. وحتى إذا كانت نيتهم أن يتحدوا، فإنهم يتشبثون باختلافاتهم، وكل منهم يفضِّلُ نفسَه فقط.

انظر إلى جيوش الإسلام التي انطلقت لفتح مدن إيران في عهد سيدنا أبي بكر [الخليفة الأول، حكم بين عامي ٦٣٢ ـ ٦٣٤]. لقد كانوا في أربع مجموعات: مجموعة عمرو بن العاص [ت. ٦٦٣] وجيشه، وأبي عبيدة ابن الجراح، نحو ٥٨١ ـ ٦٣٩] وجيشه، ويزيد بن أبي سفيان [ت. ٦٨٣] وجيشه، وشرحبيل بن حسنة [نحو ٥٧٠ ـ ٦٣٩] وجيشه. ولا شكَّ أنهم جميعًا كانوا يشتركون في هدفٍ واحد، لكن الخصومة بينهم كانت معروفةً. وبسبب هذه الخصومة لم يتمكَّنوا من هزيمة الإيرانيين، حتى ذهب خالد بن الوليد [ت. ٦٤٢]، وجمَعَ الجيوشَ الأربعة، وشكَّل جيشًا واحدًا تحت قيادته، وعندها هزموا العدو.

وبالمثل، رأينا [كيف] أن جيوش الحُلفاء في الحرب العظمى [أي الحرب العالمية الأولى] كانت تخشى هزيمة أعدائها، ما دامت كل دولة ظلَّت تحتفظ بجيوشها تحت قيادة قادتها. لكنهم لمَّا انضمَّ بعضُهم إلى بعض، تحت قيادة الجنرال [فيرديناند] فوش [الفرنسي]، لم يمضِ وقتٌ طويل حتى حقَّقوا النصر. هذه الأمثلة تُظهِر أنَّ الانقسام لا يقوِّي الناس، حتى إذا كانت نيتهم هي المواءمة والانسجام.

وظيفة مجتمع الإسلام هي [أن نرى] أن جميع المسلمين قد أصبحوا كالجسد الواحد: إذا اشتكى منه عضوٌ، تداعى له سائر الجسد بالحمَّى[٤] والسهر. وبالإضافة إلى ذلك، فالمطلوب هو أن يكون الأمر كما بين المسلمين، بين كل جزء [من المجتمع] تجاه جميع الأجزاء الأخرى. وإذا أصبح مجتمع الإسلام على هذا النحو، فسوف يثبِّط هذا بعضَ الناس عن تشكيل روابطهم [الإقصائية]، ويمنعهم من إيذاء الآخرين، ولا يترك لهم إلا واجبَ الأخ في الدين تجاه أخيه. وسوف يسمح لهم بمساعدة إخوانهم حتى يحقِّقوا الوئام والانسجام المراد. وعلى سبيل المثال، متى تسبَّب الغنيُّ في

(٤) استعمل المؤلف هنا كلمة ماتونغو Matungu في وصف الحمَّى، وهي حمَّى شديدة الألم منتشرة في شرق أفريقيا. (المحرر)

الضرر عندما كان يحاول مساعدة رفيقه ليصبح غنيًّا مثله؟ وكذلك، ما مدى السوء الذي يبدو عليه الأمر عندما يمنع الإنسانُ نفسَه من إنقاذ جاره من خطر محدق، خوفًا من أن يكونوا متماثلين في القوة؟ أَلَا نعتقد أننا يجب أن ننأى بأنفسنا عن تعصُّب الناس، عندما كانوا في ذلك النوع من الجهل [الذي كان موجودًا] قبل مجيء النبي ﷺ، ونتبع ما أمرنا به النبي ﷺ؟ ألا يجب علينا التمسُّك بأخوتنا الإسلامية، ومن ثَمَّ إنقاذ بعضنا بعضًا؟ إن المسلم أخو المسلم، كما قال النبي ﷺ.

الفصل الثامن

عبد الله عبد الرحمن

المؤسسات الديمقراطية في جنوب أفريقيا

كان عبد الله عبد الرحمٰن (جنوب أفريقيا، ١٨٧٠ ـ ١٩٤٠م) الزعيم السياسيَّ البارز للجنوب آسيويين في جنوب أفريقيا، في النصف الأول من القرن العشرين. وكان جدُّه لأبيه أحدَ العبيد السابقين، وقد أسَّس تجارةً ناجحةً في كيب تاون، كما درس أبوه في الأزهر في القاهرة؛ لكنَّ عبد الرحمٰن ذهب إلى إسكتلندا لدراسة الطب، وأسَّس عيادة طبيَّة عندما عاد إلى كيب تاون في عام ١٨٩٥م. وسرعان ما دخل عبد الرحمٰن المعترك السياسي، وساعد في تأسيس المنظمة الشعبية الأفريقية، وشغل منصب رئيسها منذ عام ١٩٠٥م حتى وفاته في عام ١٩٤٠م. وعلى الرغم من القيود المفروضة على تصويت غير البيض، فقد انتُخِب عبد الرحمٰن لعضوية مجلس مدينة كيب تاون ومجلس مقاطعة كيب، على أساس برنامجٍ للوحدة بين غير البيض، والمطالبة بالمساواة في الحقوق المدنية والسياسيةِ مع البيض. نادرًا ما يشير عبد الرحمٰن في كلماته إلى الإسلام، ربما لأنَّ العديد من الجنوب آسيويين والأفارقة الذين كان يمثلهم لم يكونوا مسلمين. ومع ذلك، فعندما كان يتكلَّم أمام جمهور مسلم ـ كما في كلمته المختارة هنا، التي ألقاها أمام جمعية الشباب المسلم للحوار في ديربان ـ فقد سمح لنفسه بذكر إشاراتٍ تربط بين عقيدته ومعتقداته السياسية. وبحلول وقت هذه الكلمة، في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين، كانت النزعة الإصلاحية لعبد الرحمٰن قد بدأت تخسر التأييد لصالح المتشدِّدين الأصغر

سنًّا، الذين اعتنقوا الشيوعية والقومية العلمانية[1].

Source: "Dr. Abdurahman on Democracy," Indian Views, Durban, South Africa, July 19, 1935, p. 4.

كتب المقدمة: تشارلز كيرزمان.

---

(١) Mogamed Tasleem Ajam, "Dr Abdullah Abdurahman," *Kronos: Journal of Cape History*, volume 17, 1990, pp. 48-58; Ian Golden, *Making Race: The Politics and Economics of Coloured Identity in South Africa* (Cape Town, South Africa: Maskew Miller Longman, 1987), pp. 10-33; Gavin Lewis, *Between the Wire and the Wall: A History of South African 'Coloured' Politics* (New York: St. Martin's Press, 1987), pp. 198-204; R. E. Van der Ross, *The Rise and Decline of Apartheid: A Study of Political Movements among the Coloured People of South Africa, 1880-1985* (Cape Town, South Africa: Tafelberg, 1986).

المؤسسات الديمقراطية في جنوب أفريقيا

وصل الدكتور عبد الله عبد الرحمٰن ـ عضو المجلس الإقليمي ـ إلى ديربان كعضوٍ في لجنة تقصِّي الحقائق الملوَّنة [أي غير البيض]، ولقي ترحيبًا عامًّا صباح الأحد الماضي في المعهد الإسلامي الواقع في شارع الملكة، تحت رعاية جمعية الشباب المسلم للحوار. وفي تقديمه للمتكلِّم، قال رئيس [الجمعية] السيد إسماعيل إن الدكتور غنيٌّ عن التعريف، ووصفه بأنه والدٌ لغير الأوروبيين. وقال الرئيس إنَّ معظم الحاضرين يعلمون أنَّ الدكتور كان عضوًا في المجلس الإقليمي، وأنه يشغل أيضًا منصبًا مهمًّا في مجلس مدينة كيب تاون. كما أنه ترأس وفد الهنود الجنوب أفريقيين، الذي ذهب إلى الهند في عام ١٩٢٩م. ولم يكن يباريه أحد في زعامته لغير الأوروبيين في جنوب أفريقيا.

اختار الدكتور عبد الرحمٰن أن يكون موضوع كلمته عن «المؤسسات الديمقراطية في جنوب أفريقيا»، وقال إنه أحد أكثر الموضوعات أهميةً، كما أنه من أصعبها أيضًا. وقال المتحدث المثقف: «إن الديمقراطية هي مثلٌ أعلى ينبثق عن أفكار الناس ورغباتهم». وفيما يتعلَّق بالمعنى المراد من الديمقراطية، فلا يمكن أن يتفق اثنان على إجابة واحدة. فيمكن أن توصف الديمقراطية بأنها شيء في ذهن المرء. والهدف الأعلى لأي إنسان هو أن يكون سعيدًا، وللسعادة مفاهيم مختلفة. فعلى سبيل المثال، ربما يعدُّ السكارى ذروةَ السعادة هي حالة السُّكْر، وربما يجد رجلُ الدين السعادةَ في أن يقضي وقته في الصلوات حتى تنجو روحه، ثم هناك مَنْ وجد السعادة في السعي في عمله.

هدف الديمقراطية:

كان هدف الديمقراطية هو أن يكون لكل إنسانٍ في العالم الحقُّ نفسه

في السعي إلى تحقيق السعادة، وما دام الإنسان يسعى إلى سعادته بما لا يزعج الآخرين أو يؤذيهم، فلا ينبغي أن توضع العقبات في طريقه. فإذا كان المحِبُّ للموسيقا يستمتع بالاستماع إليها في منزله فلا ينبغي مَنْعُه من ذلك، أما إذا خرج بها إلى الطريق ليزعج الآخرين بموسيقاه فيجب منعه. أعظم منحة وهبها الله للإنسان هي المهارة. والمهارة ضرورية لأداء المهن والحِرف، وكانت أعظم خطيئة في العالم هي أن تمنع رجلًا من ممارسة مهارته باتباع مهنته أو عمله.

التصويت وحقُّ الانتخاب:

قال الدكتور: «لا علاقة للديمقراطية بالتصويت أو بحقِّ الانتخاب». كان هذا شيئًا يمكنك استعماله لوضع أفكارك موضع التنفيذ. لم يكن التصويت إلا أداةً لوضع المثل العليا لديك في موضع التنفيذ. لكنَّ الإنسان لا يستطيع أن يتابع جميع الأفكار التي تمرُّ بعقله، وإذا فعل ذلك سيجد نفسه في مصحَّة المجانين. كانت الديمقراطية تعني أننا جميعًا متساوون، وهذا يقودنا إلى ديننا - الإسلام - الذي يعلِّمنا أيضًا أننا جميعًا متساوون. منحنا الله مَلَكَةَ التفكير التي يجب أن ندفعها إلى أقصى مداها. وكما قال نبيُّ الإسلام إنَّ العقل أضاء شعلة إلى الجنَّة. وإذا لم يميز الله بين إنسانٍ وإنسانٍ فلا يحقُّ لنا أن نفعل ذلك. وإلى أن تتحقَّق المساواة في هذا البلد فلا يوجد فيها ما يُسمَّى مؤسسة ديمقراطية. إذا درسنا تاريخَ العالم سنجد أنه لم تكن هناك مؤسساتٌ ديمقراطية إلا قبل بضع مئاتٍ من السنين. في المؤسسة الديمقراطية، يكون الإنسان حرًّا ومساويًا لغيره أمام الله والناس، ولا تُفرض عليه أيُّ قيود. لقد ورد في الإعلان الأمريكي للحقوق أن كل إنسانٍ يولد حرًّا. فإذا أقرَرْتَ بهذه العقيدة: أن الجميع متساوون، فلن يمكنك أن تعامل فئةً من الناس معاملةً مختلفةً. وعلى الرغم من أن الله قد خلقنا جميعًا متساوين، فقد جعلنا مختلفين أيضًا، فكانت هناك أعراق وألوان مختلفة، لكن هذا لا يعني أننا لم نكن متساوين. فلا بدَّ أنَّ لله غايةً من خلقه للاختلاف.

الأعراف والعادات والتقاليد:

يولد الإنسان حرًّا في هذا العالم، هذا حقٌّ؛ ولكن من الصحيح أيضًا

وجود شيء كالعادات والتقاليد، فالطفل منذ مولده يشكّل والداه شخصيته، كما تقولب العادات والتقاليد أفكاره. والعُرف عندنا في جنوب أفريقيا أنّ الإنسان الأبيض يرث حقوقًا معينة فور مجيئه إلى هذا العالم. ليس لأنه أذكى من أيٍّ واحدٍ منّا، ولكن بمجرَّد ولادته. وما إن تبدأ في معاملة إنسان معاملةً مميزةً، بغضِّ النظر عن ذكائه أو شخصيته، فإنك تتخلَّى عن قيم الديمقراطية، وهذا ما نحن بصدده هنا في جنوب أفريقيا، حيث يُحكَم على الإنسان هنا من خلال أمر ليس من مسؤوليته. فيعاني من التمييز لكونه ينتمي إلى عرقٍ مختلفٍ أو لأنَّ لون بشرته مختلفٌ.

المجموعتان:

يمكننا تقسيم سكان جنوب أفريقيا إلى مجموعتين: الطبقات المميزة أو الأوروبيين، وهم الأقلية، ثم الغالبية العظمى من الطبقات المحرومة غير المميزة، المعروفين باسم غير الأوروبيين. وبينما يرث الأولون جميع مزايا المواطنة الحرة، فإنَّ الآخرين يرثون قيود آبائهم وفقرهم. يجب ألَّا نتوقَّع أن يكون الأوروبي في هذا البلد ديمقراطيًّا؛ لأنه يخرج من قالبٍ تشكَّلت فيه شخصيته، حيث طُبع الطفل الأبيض على أن يرى نفسه خيرًا من أصحاب الألوان المختلفة. وسوف تمرُّ سنواتٌ قبل أن يتشرب الأوروبيون في جنوب أفريقيا قيمَ الديمقراطية، وما دام لدينا مجموعاتٌ مختلفة، فلن يكون لدينا مؤسساتٌ ديمقراطية.

نظامنا الحالي:

يمكن مقارنة نظام الحكم في جنوب أفريقيا اليوم بالنظام الذي ساد قبل الميلاد بأربعمائة عام. لقد كان لديهم مؤسسة ديمقراطية، لكنها كانت مقصورةً على الطبقات المميزة، وقد أدرك عددٌ من الأوروبيين بالفعل أن هذا النظام ظالم وغير عادل. لدينا سياسة العمالة البيضاء أو العمالة المتحضِّرة، حيث تحصر تلك السياسة مجالاتِ العمل المتميزةَ في الطبقات المميزة، ولو كانت في جنوب أفريقيا مؤسسة ديمقراطية لَما كان الأمر كذلك. لا يمكن للطبقات المميزة أن تستمرَّ في قمع الطبقات الأخرى إلى الأبد، فالسُّكَّان الأصليون الآن يطمحون إلى شيء أعلى، كما يزداد الضغطُ على الطبقات

المتميزة. ومع اتحاد الطبقات المضطهدة وإظهارهم لجبهة موحدة، فسوف يُجبرون الأوروبيين على أن يقبلوا ببعض مطالبهم على الأقل. لقد رأينا أن نظام المجموعات يؤدي إلى الدمار. ومن خلال الوحدة بين السكّان الأصليين، والملوّنين، والهنود، فيمكننا أن نظفر بالكثير. إنَّ الخوف من القوة المادية يدفع البويريين[٢] والبريطانيين إلى الاتحاد. فلِمَ لا نوحِّد قوّتنا؟ إننا لن نتمكَّنَ من تحقيق مِثالنا للمؤسسة الديمقراطية في يوم أو أسبوع، وربما لا نراه في عصرنا؛ لكنه سوف يتحقَّق لا محالة، وهذا مًا خلُص إليه الدكتور.

في ختام كلمته، دعا المتحدِّث إلى طرح الأسئلة، وأجاب عنها بإجاباتٍ وافية. وقد شكر السيد عبد الله إسماعيل كاجي [١٨٩٦ ـ ١٩٤٧م] الدكتورَ على المحاضرة المثيرة للاهتمام، وقال إنه يوافق على أنه ينبغي أن يكون هناك تعاونٌ بين المجموعات المختلفة. وقد اقترح السيد بادات توجيه كلمة شكر [للدكتور]، وقد تمَّ ذلك بالفعل.

(٢) أي الأفارقة من أصل هولندي، وكان بينهم وبين البريطانيين حروبٌ وعداوة. (المترجم)

الفصل التاسع

عبد الحميد بن باديس

أصول الولاية في الإسلام من خطبة الصِّديق رضي الله عنه

كان عبد الحميد بن باديس (الجزائر، ١٨٨٩ ـ ١٩٤٠م) مُصلحًا إسلاميًا، وزعيمًا وطنيًا، ومؤسّسًا لجمعية العلماء الجزائريين. وُلِد ابن باديس في مدينة قسنطينة في الجزائر، في عائلة بربرية بارزة، وتلقَّى تعليمًا دينيًا. وفي عام ١٩٠٨م، التحق بمسجد الزيتونة في تونس، حيث تعرف إلى الأفكار الإصلاحية للسيد جمال الدين الأفغاني (الفصل الحادي عشر) ومحمد عبده (الفصل الثالث). وبعد تخرجه، عاد ابن باديس إلى الجزائر في عام ١٩١٣م، وكرَّس حياته المهنيَّة للإصلاح الإسلامي، والتعليم، والقومية. وردًّا على السياسات التغريبية الفرنسية والميول الفرانكفونية عند دعاة الاندماج الجزائريين، وضع ابن باديس برنامجًا [سياسيًا] يؤكِّد الهوية العربية والإسلامية للجزائريين، ويشدِّد على أهمية التعليم العربي والإسلامي، ويُعِدُّ الجزائريين للاستقلال عن فرنسا. وبالإضافة إلى ذلك، قدَّم تفسيرًا حداثيًا للقرآن، عزا فيه تراجُعَ المجتمع الإسلامي إلى الممارسات الصوفية، والركود الفكري، والانقسام، والاستبداد السياسي. وقد عبَّر ابن باديس عن وجهات نظره في العديد من الكتب، وفي مجلة المنتقد والشهاب. وفي عام ١٩٣١م، أسَّس جمعية العلماء الجزائريين، لتعزيز الهوية الجزائرية والإصلاح الإسلامي، ولمواجهة الطرق الصوفية ودعاة الاندماج. وقد أسَّست الجمعية مئات المدارس العربية والقرآنية المجانية، وكانت تدعو إلى الإصلاح الثقافي والاجتماعي، وحاربت الممارسات التي كانت تراها فاسدةً. تعكس المقالةُ المختارةُ هنا استجابةَ ابن باديس غير المعهودة لإلغاء الخلافة العثمانية، التي كان يحمِّلها

مسؤولية القمع والظلم الذي تعرضت له المجتمعات الإسلامية[1].

المصدر: عبد الحميد بن باديس، أصول الولاية في الإسلام من خطبة الصّديق، من مجلة الشهاب، المجلد ١٣، العدد ١١، يناير ١٩٣٨، ص٤٦٨ - ٤٧١.

كتب المقدمة: عماد الدين شاهين.

(١) صلاح الدين الجرشي، تجربة في الإصلاح: ابن باديس (تونس: دار الراية للنشر، ١٩٧٨م)؛ تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس: رائد الإصلاح والتربية في الجزائر (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٦٩م).

Emad Eldin Shahin, "Abd al-Hamid Ibn Badis," in John L. Esposito, ed., *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 2, pp. 161-162;

فتحي عثمان، عبد الحميد بن باديس: رائد الحركة الإسلامية في الجزائر المعاصرة (الكويت: دار القلم، ١٩٨٧م).

أصول الولاية في الإسلام من خطبة الصِّديق رضي الله عنه

لما بويع لأبي بكر الصديق رضي الله عنه بالخلافة رقى المنبر فخطب في الناس خُطبةً اشتملت على أصول الولاية العامَّة في الإسلام، مما لم تحقِّقه بعضُ الأُمم إلَّا من عهدٍ قريبٍ على اضطرابٍ منها فيه، وهذا نصُّ الخطبة:

«أيها الناس! قد وُلِّيتُ عليكم ولستُ بخيركم، فإن رأيتموني على حقٍّ فأعينوني، وإن رأيتموني على باطلٍ فسدِّدوني. أطيعوني ما أطعتُ اللهَ فيكم، فإذا عصيتُه فلا طاعةَ لي عليكم. ألَا إنَّ أقواكم عندي الضعيف حتى آخذَ الحقَّ له، وأضعفكم عندي القوي حتَّى آخذَ الحقَّ منه. أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم».

الأصل الأول:

لا حقَّ لأحدٍ في ولاية أمرٍ من أمور الأمَّة إلا بتولية الأمَّة، فالأمَّة هي صاحبة الحقِّ والسلطة في الولايةِ والعزل، فلا يتولَّى أحدٌ أمرها إلا برضاها، فلا يورث شيءٌ من الولايات، ولا يستحقُّ للاعتبار الشخصي، وهذا الأصل مأخوذٌ من قوله: «وليِّت عليكم» أي قد ولَّاني غيري وهو أنتم.

الأصل الثاني:

الذي يتولَّى أمرًا من أمور الأمَّة هو أكفؤها فيه، لا خيرُها في سلوكه. فإذا كان شخصان اشتركا في الخيرية والكفاءة، وكان أحدهما أرجحَ في الخيرية، والآخر أرجحَ في الكفاءة لذلك الأمر، قُدِّم الأرجح في الكفاءة على الأرجح في الخيرية. ولا شكَّ أن الكفاءة تختلف باختلاف الأمور والمواطن، فقد يكون الشخص أكفأَ في أمرٍ وفي مواطن لاتصافه بما يناسب ذلك الأمر، ويفيد في ذلك الموطن، وإن لم يكن كذلك في غيره، فيستحقُّ

التقديم فيه دون سواه. وعلى هذا الأصل ولَّى النبيُّ ﷺ عمرو بن العاص غزاة ذات السلاسل، وأمدَّه بأبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجرَّاح فكانوا تحت ولايته، وكلُّهم خيرٌ منه، وعليه عقد لواء أسامة بن زيد على جيشٍ فيه أبو بكر وعمر. وهذا الأصل مأخوذٌ من قوله: «ولستُ بخيركم».

الأصل الثالث:

لا يكون أحدٌ بمجرَّد ولايته أمرًا من أمور الأمَّة خيرًا من الأمَّة، وإنما تنال الخيرية بالسلوك والأعمال. فأبو بكر، إذا كان خيرهم، فليس ذلك لمجرَّد ولايته عليهم؛ بل ذلك لأعماله ومواقفه. وهذا الأصل مأخوذٌ أيضًا من قوله: «ولستُ بخيركم» حيث نفى الخيرَ عند ثبوت الولاية.

الأصل الرابع:

حقُّ الأمَّة في مراقبة أولي الأمر؛ لأنَّها مصدرُ سلطتهم، وصاحبةُ النَّظر في ولايتهم وعزلهم.

الأصل الخامس:

حقُّ الوالي على الأمَّة فيما تبذله له من عونٍ إذا رأت استقامته، فيجب عليها أن تتضامن معه وتؤيِّده؛ إذ هي شريكة معه في المسؤولية. وهذا ـ كالذي قبله ـ مأخوذٌ من قوله: «إذا رأيتموني على حقٍّ فأعينوني».

الأصل السادس:

حقُّ الوالي على الأُمَّة في نصحه وإرشاده، ودلالته على الحقِّ، إذا ضلَّ عنه، وتقويمه على الطريق إذا زاغ في سلوكه، وهذا مأخوذٌ من قوله: «وإذا رأيتموني على باطلٍ فسدِّدوني».

الأصل السابع:

حقُّ الأمَّة في مناقشة أولي الأمر، ومحاسبتهم على أعمالهم، وحملهم على ما تراه هي لا ما يرونه هم، فالكلمة الأخيرة لها لا لهم، وهذا كلُّه من مقتضى تسديدهم وتقويمهم عندما تقتنع بأنَّهم على باطل، ولم يستطيعوا أن

يقنعوها أنَّهم على حقٍّ، وهذا مأخوذٌ ـ أيضًا ـ من قوله: «وإن رأيتموني على باطلٍ فسدِّدوني».

الأصل الثامن:

على من تولَّى أمرًا من أمور الأمَّة أن يبيِّن لها الخطَّةَ التي يسير عليها، ليكونوا على بصيرة، ويكون سائرًا في تلك الخطَّة عن رضى الأمَّة؛ إذ ليس له أن يسير بهم على ما يرضيه، وإنَّما عليه أن يسير بهم فيما يرضيهم، وهذا مأخوذٌ من قوله: «أطيعوني ما أطعتُ الله فيكم» فخطَّته هي طاعة الله، وقد عرفوا ما هي طاعة الله في الإسلام.

الأصل التاسع:

لا تُحْكَمُ الأُمَّة إلا بالقانون الذي رضيَتْه لنفسِها، وعرفتْ فيه فائدتَها، وما الولاة إلا منفِّذون لإرادتها، فهي تُطيع القانون لأنَّه قانونها، لا لأن سلطةً أخرى لفردٍ أو لجماعةٍ فرضته عليها، كائنًا من كان ذلك الفرد، وكائنةً من كانت تلك الجماعة، فتشعر بأنَّها حرَّةٌ في تصرُّفاتها، وأنَّها تسيِّر نفسَها بنفسِها، وأنَّها ليست ملكًا لغيرها من الناس، لا الأفراد ولا الجماعة ولا الأمم، ويشعر هذا الشعور كلُّ فردٍ من أفرادها؛ إذ هذه الحرية والسيادة حقٌّ طبيعيٌّ وشرعيٌّ لها، ولكلِّ فردٍ من أفرادها. وهذا الأصل مأخوذٌ من قوله: «أطيعوني ما أطعتُ الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم» فهم لا يطيعونه هو لذاته، وإنَّما يطيعون الله باتباع الشرع الذي وضعه لهم ورضوا به لأنفسهم، وإنَّما هو مكلَّف منهم بتنفيذه عليه وعليهم؛ فلهذا إذا عصى وخالف لم تبقَ له طاعة عليهم.

الأصل العاشر:

الناس كلُّهم أمام القانون سواء لا فرق بين قويِّهم وضعيفهم، فيطبَّق على القويِّ دون رهبةٍ لقوته، وعلى الضعيف دون رقَّة لضعفه.

الأصل الحادي عشر:

صون الحقوق؛ حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، فلا يضيَّع حقُّ ضعيفٍ لضعفه، ولا يذهب قويٌّ بحقِّ أحدٍ لقوته عليه.

الأصل الثاني عشر:

حفظ التوازن بين طبقات الأمَّة عند صون الحقوق، فيؤخذ الحقُّ من القويِّ دون أن يُقْسَى عليه لقوَّته، فيتعدَّى عليه حتى يضعف وينكسر؛ ويُعطى الضعيفُ حقَّه، دون أن يدلَّل لضعفه، فيطغى عليه، وينقلب معتديًا على غيره. وهذا الأصل واللذان قبله، مأخوذة من قوله: «ألا إن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحقَّ له، وأضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحقَّ منه».

الأصل الثالث عشر:

شعور الرَّاعي والرَّعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع، وشعورهما - دائمًا - بالتقصير في القيام بها ليستمرا على العمل بجدٍّ واجتهاد، فيتوجَّهان بطلب المغفرة من الله الرقيب عليهما. وهذا مأخوذٌ من قوله: «أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم».

هذا ما قاله ونفَّذه أوَّلُ خليفةٍ في الإسلام منذ أربعة عشر قرنًا، فأين منه الأمم المتمدِّنة اليوم؟ فهل كان أبو بكر ينطق بهذا من تفكيره الخاصِّ وفيض نفسه الشخصيِّ؟ كلَّا! بل كان يستمدُّ ذلك من الإسلام، ويخاطب المسلمين يوم ذاك بما علموه، وما لا يخضعون إلا له، ولا ينقادون إلا به.

وهل كانت هذه الأصول معروفةً عند الأمم فضلًا عن العمل بها؟ كلَّا! بل كانت الأمم غارقةً في ظلماتٍ من الجهل والانحطاط، ترسف في قيود الذلِّ والاستعباد تحت نيرِ الملك، ونيرِ الكهنوت.

فما كانت هذه الأصول والله إذن من وضع البشر، وإنَّما كانت من أمر الله الحكيم الخبير، نسألُه جلَّ جلالُه أن يتداركنا، ويتدارك البشريةَ كلَّها، بالتوفيق للرُّجوع إلى هذه الأصول التي لا نجاة من تعاسة العالمِ اليومَ إلَّا بها.

الفصل العاشر

محمد أحمد محجوب

الحركة الفكرية في السودان: إلى أين تتجه؟

كان محمد أحمد محجوب (السودان، ١٩٠٨ ـ ١٩٧٦م) محاميًا وقاضيًا وشاعرًا وناشطًا ضد الاستعمار وسياسيًا. تلقَّى تعليمَه في المدارس الاستعمارية، وشارك وهو شاب في حركة الإصلاح الفكري السودانية، التي عُرفت باسم مجلتها، مجلة الفجر، التي تأسَّست في عام ١٩٣٤. سعى محجوب وآخرون في هذه الحركة إلى بناء هُويةٍ سودانيةٍ حديثة، من خلال التقليل من الفوارق الطائفية والإقليمية التي قسَّمت [الدولة] المستعمرة. هذه الهوية ـ كما يذهب محجوب في المقال المختار هنا ـ مرتبطةٌ ارتباطًا وثيقًا بالعالم العربي الإسلامي، على الرغم من وجود عددٍ كبير من غير المسلمين وغير العرب في جنوب المستعمرة. وفي الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، دفع محجوب في اتجاه راديكالية الحركة الوطنية السودانية، وساعد في كتابة دستور السودان وإعلان استقلاله. وخلال العقدين التاليين لذلك، عمل مسؤولًا حكوميًا كبيرًا ثم أصبح سجينًا سياسيًا؛ لأن الحكومات الديمقراطية خلفتها حكوماتٌ عسكرية. وجاء سَجنُه الأخير ونفيه بعد فترتَيْن عمِل فيهما رئيسًا للوزراء. ترك محجوب ـ المعروف باسم «الزعيم» ـ إرثًا سياسيًّا شمل قمع اليساريين والجنوبيين، بالإضافة إلى دفاعٍ قويٍّ عن الديمقراطية[١].

---

(١) Muddathir Abdel-Rahim, *Imperialism and Nationalism in the Sudan: A Study in Constitutional and Political Development, 1899-1956)* Oxford, England: Clarendon Press, 1969), pp. 109-117; Afaf Abdel Majid Abu Hasabu, *Factional Conflict in the Sudanese Nationalist Movement, 1918-1948* (Khartoum, Sudan: University of Khartoum, 1985); Carolyn Fluehr-Lobban, Richard A. Lobban, Jr., and John Obert Voll, *Historical Dictionary of the Sudan*, 2d ed. =

المصدر: محمد أحمد محجوب، الحركة الفكرية في السودان: إلى أين تتجه؟ المنشور في نحو الغد (الخرطوم، السودان: جامعة الخرطوم، قسم التأليف والنشر، ١٩٧٠م)، ص٢٠٩ ـ ٢١١، ص٢١٥ ـ ٢١٧، ص٢٢٦ ـ ٢٢٧، ص٢٣٣ ـ ٢٣٤. نُشر لأول مرة في عام ١٩٤١.

كتب المقدمة: تشارلز كيرزمان.

(Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1992), p. 133; Abdel Salam Sidahmed, *Politics and Islam in*= *Contemporary Sudan* (New York: St. Martin's Press, 1996), pp. 35-41.

الحركة الفكرية في السودان: إلى أين تتجه؟

في كل الأماكن والعصور، منذ بدْءِ الخليقة إلى يومنا هذا وإلى الأبد، فكَّر وسيفكِّر الممتازون وأصحاب الثقافة الحقَّة من أبناء البشر في إيجاد مثلٍ أعلى، تُسخَّر في سبيل الوصول إليه جهودُ بني الإنسان، ويُرفع في سبيل تحقيقه مستوى الحياة، ويعظم في نظر الناس غرض الوجود. وفي كل فرع من فروع الحياة ولكل مذهبٍ من المذاهب الثقافية أنصاره المخلصونَ المتفانون، الذين يبذلون كل ما في وسعهم للوصول إلى نتائج ترى الدهماء من أتباعهم تحقيقها غير ميسور، إن لم يكن من المستحيلات. ولو لم يوجد أولئك المخلصون أصحابُ المُثل العُليا لَما تقدَّمت الفنون والآداب خطوةً عمَّا عُرِفت به في زمن الأزمان؛ لأن الحياة البشرية بطبيعتها تخاف المخاطر وتتحاشاها، وميَّالة إلى ما وجد الناس عليه آباءهم، عدوَّة كل تغييرٍ يطرأ على الأفكار والأعمال. ولربما بقيت الدنيا في حالةٍ من الركود لا مناص من البقاء عليها، لولا ظهور حفنة من الموهوبين أصحاب المثل العليا المخلصين المتفانين، الذين ينفخون في الصور، ويدفعون بالناس صوب المرمى الذي يجب أن يصله أمثالهم من الموهوبين. ذلك المرمى الذي يتخيلونه ويجزمون بضرورته لهم ولبني الإنسان، ولا يعدمون من الصبر والجلد وقوة الإيمان ما يجعلهم يثقون في النصر النهائي.

تهمُّ الحياةُ المثلى الإنسانَ في حياته كفرد، وفي حياته ضمن المجموعة التي تربطه بها علاقات الموطن والدَّم والدين والغرض المشترك والأفراح العامَّة والآلام المتجاوبة. وهذه الحياة المثلى ينبغي أن تُعطى حقَّها من العناية، عند الفرد والجماعة في جميع فروعِها وشعابها، فالحياة المادية لها نصيبُها، والحياة الفكرية لها نصيبها. وأغراض بني الإنسان اتصلت في العهد

الأخير اتصالًا وثيقًا جعل رفاهيةَ الفرد لا تتعارض فقط مع رفاهية الفرد الآخر؛ بل ومع رفاهية المجموعة وسلامتها. فقطعة الحلوى في يد الطفل اللاهي يُحرَم منها زميله البائس، والدار الجميلة التصميم الوثيرة الأثاث الفخمة الرياض، يقطنها البليد الطبع الميت الإحساس العديم الأريحية، بينما الشاعر الرقيق الحواشي والبلبل الغَرِد وصاحب القيثار الذي يكاد يبوح بأسرار الكون لا يجد الكوخ الحقير، ناهيك عن النعيم المقيم.

وهذا التعارض البغيض أكثر وضوحًا في علاقة الأمم بعضها ببعض منه في علاقة الفرد بالفرد. ولكن في عالم الثقافة ودنيا الفكر ونشاط الذهن لكشف الستار عن حقائق جديدة واستنباط آراء مبتكرة للتسامي بالإنسانية، لا يوجد ولا يمكن أن يوجد مثل هذا التناحر. فبشرى لبني الإنسان بهذه السعادة يجدونها في عالم الثقافة والفكر، حيث يحلو لهم خلق المثل الأعلى والتسامي للوصول إليه، تفنى منهم أجيال تِلو أجيال، ومثلهم الأعلى متجدِّد، ونشاطهم لتحقيقه يتجدَّد ويقوى.

من السهل أن نتخيَّل وَضْعًا من الأوضاع يستوي فيه نصيبُ كل الأجناس والأمم والأُسر والأفراد في الثقافة والعدل والأريحية والاعتبار. لكن ذلك الوضع لا يتحقَّق إلا إذا كان الأشخاص والأمم والأجناس التي وهبها الله في وقتٍ ما ميزةً في العقل والخلق تمكِّنها من تكييف مصير الآخرين وتكون رسالتُها في الحياة أن تفيض على جيرانها من طُلَّابٍ ومستضعفين خيرَ ما عندها من ثقافةٍ وعلمٍ وثروة، بقصد إشادة أعلى المثل الأخلاقية والفكرية والمادية لبني الإنسان.

ولكن تعاليم الصفوة المختارة وأريحيتها لا تُثمران إلا إذا بلغ كلُّ الأفراد مستوى عاليًا من النبل؛ لأن بعض الأفراد بحُكْم تأثُّرِهم بما خلفته أجيال ماضية من الجهل والحماقة أو لما عندهم من غريزة الشر المتمكِّنة من نفوسهم، لا ينفعهم التعليم الشريف الغرض، وكل جهد لإصلاحهم ضائع. وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر؟ كما أن هنالك طبقة الرجعيين الجامدين، الذين لا يقبلون المستحدث من الآراء وإن كان الحق، ولا يسيرون مع القافلة إلا إذا رأوا أنفسهم منفردين في صحراء الحياة. كما أن هناك أصحاب الأغراض الذين عميت بصائرهم، ورغبوا في أن تستمرَّ الحال على

ما هي عليه، حتى لا يفقدوا ما عندهم من سلطانٍ وإن كان زائفًا، ولا يعدمون ما يدرُّ عليهم من ثروة وإن كانت من غير وجه شرعيّ. لا بدَّ أن يُبلَى المصلحون في كل زمانٍ ومكانٍ وفي كل فرعٍ من فروع الحياة المادية والفكرية بأمثال هؤلاء، ولا بدَّ أن تقوم في وجههم المعارضة المغرضة. مثل هذه المعارضة المغرضة وشيكة أن تزول في وجه المخلصين المتفانين من أصحاب المثل العليا، الذين لا يهدأ لهم بال إلا إذا عملوا على الوصول بالإنسانية إلى الكمال المنشود؛ لأن النضال والنصر النهائي في معركة بين النور والظلام والحق والباطل وبين التقدُّم والفناء، يتوقَّف على حميَّة وإخلاص زعماء النهوض والتجديد، لا على عناد دعاة الجمود والتخاذل.

لا يعرف المثلُ الأعلى التوسُّطَ، ولا بدَّ فيه من الكمال. وليس في ذلك مِن خيالٍ ولا جَرْيٍ وراء السراب. كل ما في الأمر اختلافٌ بين أناس لا يهمهم من الحياة غيرُ شهواتهم الذاتية من مأكلٍ ومشربٍ وملبسٍ ومُتْعةِ نَفْس، وأناس يرون أن الحياة لا قيمة لها إذا أنفقت فترتها القصيرة في السعي وراء المسرات المطروقة العادية، ذلك السعي الذي يولده الجهل والحمق والغباء، تلك التي لا يسعها أن تتصور الحياةَ سلسلةً مُتَّصلة، يمضي الأحياء وتموت الأجسام الفانية، وتبقى ثروتها للأجيال القادمة. ولهذا يعمل دعاة الإصلاح وعباد المثل الأعلى ويضعون من الخطط والآراء ما لا يمكن تحقيقه في حياتهم، ولكن لا بدَّ من تحقيقه ما بقيت الحياة، يعممون العلم والمعرفة من غير تفضيلٍ بين الطبقات والبلدان والأجناس. وتقدُّم العلم والمعرفة يُضعف العصبيَّة والتناحر بين الأفراد والجماعات، ويزيل الفوارقَ وسوءَ التفاهم، ويمهِّد الطريق لتبادل الثقة والاعتبار.

ذلك شأنُ المصلحين والمخلصين المتفانين من دعاة المثل الأعلى في كل الأماكن والأزمان. ولا تثريبَ علينا من أن نكون منهم لحظة، ونضع المثل الأعلى للحياة الفكرية التي نريدها لهذه البلاد الناشئة. ولا أدَّعي في ذلك أنني من أولئك الموهوبين، الذين تتكشَّف لهم حُجُب العصور، ويَطْوُون الزمانَ القهقري ويرون ما كانت عليه الأمم، وما صادفته في حياتها الفكرية من نجاح وفشل، ثم ينظرون إلى المستقبل البعيد ويكشفون عن غيبه وما يتطلبه من آراء وأعمال، ويضعون أصدقَ مثلٍ أعلى للحياة الفكرية في بلادهم، فذلك شرفٌ ليس لي إليه من سبيل. غير أني سأحاول جهد المقل

دراسة ماضي هذه الأمَّة وحاضرها، ودراسة ماضي ما عرفت من الأمم وحاضرها، ثم بعد ذلك سأحاول توجيه الحركة الفكرية في بلادنا صوب ما أراه المثل الأعلى. فإن وُفِّقت فذاك ما أبغي، وإن فشلت فليكن عزائي أن هذه الأمَّة لن تعدم من أبنائها من يقوِّم اعوجاجي ويصلح أخطائي، ويقدِّم لنا مثلنا الأعلى الذي سنتكاتف جميعًا على تحقيقه. [...]

يرجع تاريخُ الإسلام في هذه البلاد [أي السودان] إلى عام ٢٢ هجرية و٦٤٢ ميلادية، عندما ندب عبد الله بن أبي السرح [ت. ٦٥٦] على رأس عشرين ألف مقاتل لغزو النوبة. ومنذ ذلك العهد أخذ الإسلام ينتشر في هذه البلاد وتقوى الدعوةُ إليه، إلى أن تمَّ الفتح العربي للنوبة السفلى في عام ١٣١٨ ميلادية، وللنوبة العليا في عام ١٥٠٥ ميلادية، فعمَّ الإسلام وأصبح دينَ الغالبية الساحقة من سُكَّان هذا البلد.

وأثر الإسلام في هذه البلاد واضحٌ ملموس، تكاد تراه في الغدوِّ والرواح، وتلمسه في كل ما يصدر عنه أهل هذه البلاد. وحتى أمس القريب، لا يمكن أن تنجحَ أيةُ حركةٍ لإحداث انقلابٍ أو تغيير بعض الأوضاع، إلا إذا كانت حركة دينية، أو متشحة على الأقل بثوب الدين، وما حديث المهدية عنَّا ببعيد. لقد كانت دعوة المهدي دعوةً دينية، تقبلها الناس باسم الدين، فثاروا في وجه المفسدين وأخرجوهم من بلادهم واستولوا على الملك. ولولا الدين لما رأيت الناس يموتون في سبيل الله ويستبسلون غير طالبين ثروةً ولا جاهًا ولا مركزًا دنيويًّا، يحسد الحيُّ منهم مَنْ مات لأنه فاز بشرف الاستشهاد. وإن أمَّةً يبلغ فيها أثر الدين كلَّ هذا المبلغ لا يمكن أن تستسيغ من الآراء ما فيه نزعة إلحاد، أو ما فيه خروج على الأوضاع والخُلق المرعيَّة. كما أنها لا تقبل من مفكِّريها غير الصدق في القول والإخلاص في العمل، وعفَّة اللسان واليد، ونزاهة المقصد.

وفي كل مكانٍ انتشر فيه الإسلام لا بدَّ من انتشار الأدب العربي والثقافة العربية، فكتاب الله الكريم وسُنَّة رسول الله والحديث الشريف، كل تلك باللغة العربية؛ بل هي أصفى ينابيع تلك اللغة. ولا بدَّ من دراستها وتفهُّمِها وتذوقها في لغتها الأصلية. والمسلمون حريصون كل الحرص على تفهُّم هذا التراث وتذوُّقه، وعلى التقرُّب من روح الدين بدراسة أصوله واتباع أحكامه.

ولهذا فقد كان من حظِّ السودان انتشار اللغة العربية بين ربوعه، أولًا لذيوع الإسلام بين أهله، وثانيًا لأنَّ الدَّمَ العربي هو الغالب على سُكَّانه. ولقد بقي السودان حتى الفتح الأخير في عام ١٨٩٨م بعيدًا عن أثر اللغات الأفرنجية، ولم تُسمَع فيه من اللغات العجمية غيرُ التركية، وذلك بعد فتح محمد علي [الحاكم العثماني لمصر، ١٨٠٥ ـ ١٨٤٩م] في سنة ١٨٢٠م، وحتى تلك اللغة التركية لم تكن لغة الدولة الرسمية، ولم تكن لتدرس في المدارس، إنما كان يتحدَّثها الحكَّام الأتراك فيما بينهم.

وليس عجيبًا أن كانت لغة أهل السودان، وخاصةً في البادية، أقربَ اللغات إلى اللغة العربية الفصحى، وليس عجيبًا أنْ نجِدَ أهلَ السودان يميلون إلى شعر الحماسة والفخر، سواء في أغانيهم أم في شعرهم، ويتعشقون ضروب الفروسية، ويتصفون بالكرم والأريحية وحماية الضيف ورعاية الجار، ويترفعون عن الدنايا، ولا يقبلون المذلَّة ولا تطيب نفوسهم للانكسار؛ فالرجل منهم مهما أصابه الفقر لا يدنس نفسه بمذلَّة السؤال، ولا يرضى أن يتخلَّف عن الواجب العام.

وأثر الدين الإسلامي والثقافة العربية في هذه البلاد أظهرُ ما يكون فيما وصل إلى أيدينا من مخلَّفات الجيل الماضي من الأدباء، أمثال الشيخ حسين الزهراء [ت. ١٨٩٥] والشيخ الضرير والشيخ أبي القاسم أحمد هاشم [ت. ١٩٣٤م] والشيخ البنَّاء الكبير [نحو ١٨٤٧ ـ ١٩١٩م]، فقد كان معظم قصائدهم في المدائح النبوية، وذلك شمائل الرسول، وتاريخ غزواته وانتصاراته، كما كانت تشتمل على بعض قصائد الفخر والحماس والحث على الجهاد، وكل قصيدة من تلك القصائد كانت تستهلُّ بالغزل الرقيق، على طريقة العرب القدماء. وليس هذا كل ما خلفه أبناء الجيل الماضي، فقد خلفوا نوعًا من الأدب على طرافته لم يحفل به المثقفون منَّا، ولكنه في الواقع أدبٌ رائع فريد في بابه. وأعني به قصصَ المولد النبوي الشريف، الذي يُقرأ في حلقات الأذكار. وإذا أسعدك الحظُّ بقراءة مولد السادة التجانية الموسوم «إنسان الكمال» أو الاستماع إلى قراءته، فأنت بلا شكٍّ واجِدٌ فيه أدبًا رائعًا وقصصًا جميلًا ومتسقًا وآياتٍ من البيان والمحسنات البديعية. وقد قدَّم له المرحوم الشيخ محمد هاشم بمقدمة هي آية من آيات البيان في لفظها ومبناها ومعناها. وذلك كله أثر الدين الإسلامي والأدب

العربي في حياتنا، وذلك الأثر لا يزال باقيًا وقويًا، ولا يزال مؤثرًا في أذهان الناس، القارئين منهم والكاتبين.

وزاد في هذا الأثر اتصالُنا بمصر بعد الفتح الأخير؛ لأن مصر بدورها لا تزال خاضعةً لأثر الدين الإسلامي والثقافة العربية، رغم ما ينتابُها الآونة بعد الأخرى من نزعات الرجوع إلى الفراعنة، أو التعلُّق بأهداب الغرب.

إنه لزام علينا ألَّا نغفل هذا الأثر ونحن نحاول توجيه الحركة الفكرية في هذه البلاد، وحريٌّ بنا أن نقف عند هذا الأثر هذه الوقفةَ الخاطفة على أقل تقدير. وإني لأقرِّر في تأكُّدٍ زائدٍ أن أثر الدين الإسلامي والثقافة العربية سيظل ملازمًا لحركتنا الفكرية، ما بقيت هذه البلاد وما قامت فيها ثقافة وحركة فكرية، ولكن هذا الأثر بلا شكٍّ سيكون عرضةً للتفاعل مع الآراء الحديثة والأفكار الغربية، وسيخضع كلاهما إلى جوِّ هذه البلاد وما توحيه جغرافيتها وطبيعتها من أفكار وتخيلات. ولهذا لا بدَّ لنا من التحدُّث أولًا عن أثر الثقافة الغربية في بلادنا، وثانيًا عن جوِّ هذه البلاد وجغرافيتها وطبيعتها، وأثر كل ذلك في هذه الحركة الفكرية، التي نحاول أن نرسم لها مثلًا أعلى، وأن نوجِّهها صوبَ المرمى الذي يريده لها المخلصون المتفانون من أصحاب المثل العليا من أبنائها البررة. [. . .]

هذه هي الحركة الفكرية عندنا حتى الآن. وهذا هو مستقبلها يطالعنا من خلال هذا الاستعراض لماضي هذه البلاد وحاضرها، ولما تستوجبه طبيعة الأشياء فيها، وما توحيه من مثلٍ أعلى لهذه الحركة الفكرية المنشودة.

فما هو المثل الأعلى الذي يجب أن تسير عليه هذه الحركةُ الفكرية؟ وكيف السبيلُ إلى ذلك؟ المثل الأعلى للحركة الفكرية في هذه البلاد أن تكون حركةً فكريةً تحترم شعائرَ الدين الإسلامي الحنيف، وتعمل على هداه، وأن تكون عربيةَ المظهر في لغتها وذوقها، مستلهمةً في كل ذلك تاريخ هذه البلاد الماضي والحاضر، مستعينةً بطبيعتها وعادات وتقاليد وأخلاق أهلها، متساميةً بكل ذلك نحو إيجاد أدب قوميٍّ صحيح، وتنقلب فيما بعد هذه الحركة الأدبية إلى حركة سياسية، تؤدي إلى استقلال هذه البلاد، سياسيًا واجتماعيًا وفكريًا.

هذا هو المثلُ الأعلى لمرمى الحركةِ الفكرية في هذه البلاد، ويبدو في

ظاهره قصيًا ومعجزًا والسبيل إليه وعرة تحتاج إلى جهود الجبابرة وعمل الأجيال، ولكن المثل الأعلى لا يعرف التوسُّط ولا بدَّ فيه من الكمال، فلنوضِّح مثلنا الأعلى ولنرسم طريقَ الوصول إليه، فلن تعدم هذه البلادُ مَن يضطلع بعبء النهوض بها من المخلصين المتعلِّمين من أصحاب المثل الأعلى من أبنائها البررة.

لا بدَّ لاستكمال حركتنا الفكرية من استيعابِ التراث الإسلامي العربي، وليس الجهد الذي ينتظرنا في ذلك كجهد الشيخ نصيف اليازجي (الشاعر وفقيه اللغة اللبناني المسيحي، ١٨٠٠ ـ ١٨٧١م) وصحبه؛ لأنَّ التراث الإسلاميَّ العربي قد طُبع من هذه المؤلفات في مصر والشام. وليس علينا إلَّا أن نُكِبَّ على دراسة ذلك التراث الإسلامي العربي دراسةً دقيقةً تقوم على التمحيص والنقد والمقارنات المتداخلة، حتى نستفيدَ الفائدة الكاملة من ذلك التراث.

ورُبَّ سائلٍ يسألني: وكيف السبيلُ إلى دراسة ذلك التراث العربي واستلهام الوحي منه؟ فأقول إن الدراسة لا تعرف غيرَ الانكبابِ والتحصيل، وعلى الذين يريدون مِنَّا أن يحيوا ذلك التراثَ، وأن يستقوا منه خيرَ المعلومات وأن يتسلَّحوا بأقوى سلاح، عليهم أن يقبلوا على دراسة الموسوعات العربية، أمثال الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي، ووفيات الأعيان للقاضي ابن خلكان، وصبح الأعشى للقلقشندي. كما عليهم أن يقبلوا على دراسة أصول الأدب العربي؛ كالكامل في الأدب للمبرد، وأدب الكتاب لابن قتيبة، والبيان والتبيين للجاحظ، وغير ذلك مما لا يدخل في عداد. وبهذا يستطيعون أن يتفهموا روح الأدب العربي الإسلامي، ويتوفَّروا على خدمة لغة الأجداد، وعلى استيعاب المادة. وما الأدب في جملته إلا مادة وأسلوب، فالمادة هي ما يعالجه الأدباء من موضوعاتٍ تختلف باختلاف الزمان والمكان، والأسلوب هو الطريقة التي تعالج بها تلك الموضوعات. [...]

الآن وقد تتبعنا الحركةَ الفكرية في هذه البلاد من أقدم العصور حتى يومِنا هذا، ورأينا ما مرَّ على هذه الأُمَّة من أحوالٍ متباينة، وما تعاقب عليها من الحضارات، وما اعتنقه أبناؤها من الديانات والمعتقدات، ورأينا الثقافاتِ التي أُدْخِلَتْ إليها أو احتكَّت بأهلها، ورأينا أن هذه البلاد ومن فيها

نتاج دماء منها الزنجي ومنها العربي، كما منها التركي والحبشي، ووليدة ثقافاتٍ منها الفرعوني ومنها العربي القديم والحديث، كما منها الغربي، ورأينا أنها عبدت مع قدماء المصريين آلهتهم، واعتنقت المسيحية ردحًا من الزمن، ثم اتخذت الإسلام الحنيف دينها الذي لا تبغي به بديلًا؛ بقي علينا أن نرى ما هو المثل الأعلى الذي يجب أن تتجه نحوه الحركة الفكرية في هذه البلاد.

المثل الأعلى الذي يجب أن تتجه نحوه الحركةُ الفكرية في هذه البلاد هو أن تكون لها ثقافة إسلامية عربية، تسندها ثقافةٌ غربية مكتسبة، وأن تتآزر جميعها لخَلْقِ أدبٍ قوميٍّ صحيح، يتخذ مادَّةَ فَنِّه القصصيِّ من أخلاق أهله وتقاليدهم، وينظم شعره ويوقعه على الوتر الحساس لأبناء هذه الأمَّة، فيصف لهم مناظر غاباتها، وتلألؤ القمر الفضي في صحاريها، وخصب وديانها، وغزلان كثبانها، ويجد في كل ذلك مادَّةً لفنِّه التصويريِّ، كما يجد في مشاعر أهله وإحساساتهم وحركاتهم وسكونهم مادَّةً لموسيقاه، وأن يهتمَّ بكتابة تاريخ هذه البلاد كتابةً تحبِّب الناشئين في بلادهم، وتُشعرهم بأن عليهم واجبًا نحو أرض الأجداد، وأن يتوفر دعاةُ هذا الأدب على البحوث السياسية التوجيهية، وبذلك تنقلب هذه الحركةُ من نهضة أدبية إلى نهضة سياسية، تكون نتيجتها استقلال هذه البلاد سياسيًّا واجتماعيًّا وفكريًّا.

هذا هو مثلُنا الأعلى: حفاظٌ على ديننا الإسلامي، وتمسُّكٌ بتراثنا العربي، مع تسامُحٍ شامل، وأفق فكري واسع، وطموح يجعلنا نقبل على دراسة الثقافات الأخرى. كل ذلك لنحيي أدبنا القومي، ونثير شعورنا بوطنيتنا، لنصل إلى حركة سياسية لن ينكرها علينا أحد؛ لأن طبيعة الأحياء توجبها، والمرمى الذي نسير نحوه هو استقلالنا سياسيًّا واجتماعيًّا وفكريًّا.

هذا هو مثلنا الأعلى. ويجب أن نسير نحوه وأن نتكاتف في تحقيقه، وكل عملٍ لا يكون استقلال هذه البلاد مرماه عمل غير صالح.

فهيا يا شبابَ هذا الجيل، ويا قادَة الرأي فيه، لنعملْ سويًّا لوضع هذا المثل الأعلى، نعمل على تحقيقه ونموت نحن ويأتي مِن بعدِنا جيلٌ آخر يعمل على تحقيقه، فذاك حُلْمُ الأبد وعمل الدهور. وإلى مثل هذا فليعمل المخلصون المتفانون من أصحاب المثل العُليا من أبناء هذه البلاد البررة.

القسم الثاني

إيران وأفغانستان

الفصل الحادي عشر: السيد جمال الدين الأفغاني

الفصل الثاني عشر: ميرزا مالكوم خان

الفصل الثالث عشر: محمد حسين النائيني

الفصل الرابع عشر: محمود طرزي

الفصل الحادي عشر

السيد جمال الدين الأفغاني

محاضرة حول التعليم والتعلُّم، والردُّ على رينان

لعلَّ السيد جمال الدين الأفغاني (إيران، ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) هو أشهر أنصار الإسلام الحداثي، وكان يتمتَّع بشعبية كبرى بين جميع الحداثيِّين في هذا القرن منذ وفاته. وُلِد الأفغاني في أسد آباد، في شمال غرب إيران، وقد تلقَّب بالأفغانيِّ لينأى بنفسه عن أصوله الشيعية. تلقَّى تعليمه في المدارس الدينية في إيران والعراق، ثم درس العلوم الحديثة في الهند، قبل أن يصبح مستشارًا ملكيًّا بارزًا في أفغانستان، في أواخر الستينيات من القرن التاسع عشر. وبعد نفيه، قضى جمال الدين الأفغاني عشر سنواتٍ مرتبطًا بالإصلاح الأكاديمي؛ وذلك لفترة وجيزة في إسطنبول، ثم لمدَّة عقدٍ تقريبًا في القاهرة، قبل أن يُنفى مرةً أخرى. ثم قضى أكثر الثمانينيات من القرن التاسع عشر في أوروبا؛ أولًا في باريس، حيث نشر مجلة العروة الوثقى الشهيرة مع محمد عبده (انظر الفصل الثاني)؛ ثم في روسيا، حيث قضى سنواته الأخيرة كمستشار محتمل لحكَّام إيران، وبعد نفيه للمرة الثالثة، [أصبح مستشارًا محتملًا] للدولة العثمانية، لكن في كلتا الحالتين كان يُشكُّ في ولائه وإخلاصه. وكما هو الحال مع اسمه، أعاد جمال الدين اختراع مواقفه السياسية عند الضرورة؛ فأيَّد وعارض الملكيَّةَ المطلقة مثلًا، وأدان الإمبراطورية البريطانية وعرض خدماتِه عليها. لكن هدفه الثابت كان إحياء قوة العالم الإسلامي وتحسين صورته، من خلال الإصلاحات التي على النمط الحديث. والنصوص المختارة هنا ـ والأول منها موجَّه إلى الهندوس، والثاني إلى المسيحيين ـ تبيِّن وجهة نظر جمال الدين الأفغاني أن المسلمين يمكنهم ويجب عليهم تبنِّي العلم الحديث،

وأن يجعلوه وسيلةً للبقاء الحضاري[1].

Source: Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani,* translated from Persian and French by Nikki R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1968), pp. 101-108, 181-187.

نُشِر المقال الأول لأول مرة في عام ١٨٨٢م؛ والثاني في عام ١٨٨٣م.

كتب المقدمة: تشارلز كيرزمان.

(١) Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography* (Berkeley: University of California Press, 1972); Elie Kedourie, *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (London: Cass, 1966).

محاضرة حول التعليم والتعلُّم

في يوم الخميس الثامن من نوفمبر [عام ١٨٨٢م]، في قاعة ألبرت بكلكتا، قال الأفغاني: [...]

اسمحوا لي أن أُعْرِب عن سروري لوجود الكثير من الشباب الهندي هنا، وجميعهم من أصحاب الفضيلة والإنجازات، وكلهم يبذلون جهودًا كبيرة لاكتساب المعرفة. عليَّ ولا ريب أن أسْعَدَ برؤية أبناء الهند؛ لأنهم فروع تلك الهند التي كانت مهد الإنسانية، فقد انتشرت القيم الإنسانية من الهند إلى العالم بأسره. هؤلاء الشباب من تلك الربوع نفسها التي تحدَّدت فيها دائرةُ الزوال لأول مرة، هؤلاء من ذلك العالم الذي كان أول مَنْ فهم دائرة البروج، ويعلم الجميع أنه يستحيل تحديد هاتين الدائرتين إلا ببلوغ الكمال في الهندسة. فلنا أن نقول إن الهنود هم الذين اخترعوا الحسابَ والهندسة، ولاحظ كيف انتقلت الأرقام الهندية من هنا إلى العرب، ومنهم إلى أوروبا.

هؤلاء الشباب هم أيضًا أبناء الأرض التي كانت مصدرَ جميع القوانين والقواعد في العالم، فإذا تأمَّل الإنسانُ بعنايةٍ فسيرى أنَّ «القانون الروماني» ـ وهو أساس جميع القوانين الغربية ـ مأخوذٌ من الڤيدا الأربعة والشاسترا. كان اليونان تلاميذ الهنود في الأفكار الأدبية والشعر الرقيق والأفكار النبيلة. وأحد هؤلاء التلاميذ، وهو فيثاغورس [عالم الرياضيات اليوناني، نحو ٥٦٩ ـ ٤٧٥ قبل الميلاد]، قام بنشر العلوم والحكمة في اليونان، وبلغ من الرفعة مبلغًا عظيمًا، فكانت كلماته تُقبل دون دليلٍ كأنها إلهامٌ من السماء.

وصل [الهنود] إلى أعلى درجةٍ في الفكر الفلسفي. وتُربة الهند هي التربة نفسُها، وهواء الهند هو الهواء نفسُه؛ وهؤلاء الشباب الحاضرون هنا

هم ثمرة تلك الأرض وذلك المناخ. ولذلك فإنني سعيدٌ جدًّا لأنهم بدأوا - وقد استيقظوا بعد نومٍ طويلٍ - في استرداد ميراثهم، وقطف ثمار شجرتهم.

أودُّ الآن أن أتحدَّثَ عن العلم، والتعليم، والتعلُّم. ما أصعبَ الحديث عن العلم. ليس للعلم حدٌّ ولا نهاية. وفوائد العلم لا حصر لها؛ ولا يمكن لهذه الأفكار المتناهية أن تحيط بما لا يتناهى. كما أن الآلاف من المتحدثين المفوَّهين والحكماء قد عبَّروا بالفعل عن أفكارهم لبيان العلم وفضله. ورغم ذلك، فالطبيعة لا تسمح لي ألَّا أبين فضائله.

فأقول: إذا تأمَّل الإنسان مليًّا في هذا الأمر، فسيرى أنَّ العِلْمَ يحكُم العالَمَ. فلم يكنْ، ولا يكونُ، ولن يكونَ للعالَم حاكمٌ سوى العِلم. إذا نظرنا إلى الفاتحين الكلدانيين مثل سميراميس [واسمها سيمورامات، الملكة الآشورية، القرن التاسع قبل الميلاد] التي وصلت إلى حدود تاتاري والهند، لم يكن الفاتح الحقيقي الكلدانيين؛ بل العلم والمعرفة.

والمصريون الذين وسَّعوا ملكهم، ورمسيس الثاني [الملك المصري، حكم بين ١٢٧٩ - ١٢١٣م قبل الميلاد]، الذي يُسمَّى سيزوستريس[٢]، والذي وصل مُلْكه إلى بلاد ما بين النهرين وفقًا لبعض المؤرخين، وإلى الهند وفقًا لغيرهم؛ فلم يكن المصريون هم مَنْ فعل هذا؛ بل العلم. والفينيقيون، الذين أنشأوا مستعمراتٍ تدريجيًّا من خلال سفنهم في الجزر البريطانية وإسبانيا والبرتغال واليونان؛ ففي الحقيقة كان العلم لا الفينيقيون هو الذي وسَّع سلطانهم. والإسكندر الأكبر [الملك المقدوني، ٣٥٦ - ٣٢٣ قبل الميلاد]، لم يأتِ قطُّ إلى الهند ولم يغزُ الهنود؛ بل كان العِلم هو الذي غزا الهنودَ.

لقد وضع الأوروبيون الآن أيديَهم على كل جزءٍ من العالم. وصل الإنكليز إلى أفغانستان، واستولى الفرنسيون على تونس. وفي الحقيقة، فإن هذا الاغتصاب والعدوان والغزو لم يأتنا من قِبَل الفرنسيين أو الإنكليز. لكنه العِلْمُ الذي يظهر في كل مكانٍ عظمته وسلطانه. لم يكن للجهل من بُدٍّ سوى السجود في تواضعٍ أمام العلم والإقرار بخضوعه. وفي الحقيقة، لم تترك

---

(٢) الصحيح أن سيزوستريس هو الاسم اليوناني للملك سنوسرت الثالث. (المترجم)

السيادة قطُّ دار العلم. ومع ذلك، فهذا الحاكم الحقيقي، وهو العلم، يغيِّر العواصم باستمرار. فقد انتقل أحيانًا من الشرق إلى الغرب، وأحيانًا أخرى من الغرب إلى الشرق. وبالإضافة إلى هذا، إذا درسنا ثرواتِ العالم، فسوف نعلم أن الثروة هي نتيجة التجارة والصناعة والزراعة. ولا تتحقَّق الزراعة إلا بالعلوم الزراعية والكيمياء النباتية والهندسة. ولا تنتج الصناعة إلا بالفيزياء والكيمياء والميكانيكا والهندسة والرياضيات؛ والتجارة تعتمد على الزراعة والصناعة.

ولذلك فمن الواضح أنَّ كلَّ ثروةٍ وثراءٍ في العالم فهو نتيجةٌ العلم. فلا ثراء في العالم من دون العلم، ولا ثروة في العالم إلا العلم. والخلاصة أنَّ عالم البشر بأسْرِه هو عالمٌ صناعيٌّ، وهذا يعني أن العالم هو عالم العلم. وإذا رُفِع العلم من الدائرة الإنسانية، فلن يستمرَّ أيُّ إنسانٍ في البقاء في هذا العالم.

لمَّا كان الأمر كذلك، منح العلمُ الإنسانَ قوةَ عشرة رجال، ومائة، وألف، وعشرة آلاف رجل. ويتناسب ما يستحوذ عليه الرجال لأنفسهم وحكوماتهم مع ما لديهم من علم. ولذلك يجب على كل حكومة، من أجل مصلحتها، أن تسعى جاهدةً لوضعِ أساسٍ للعلوم ولنشر المعرفة. فكما أنَّ صاحب البستان عليه ـ من أجل مصلحته ـ أن يعمل على تسوية الأرض وتحسين أشجارها ونباتاتها وفقًا لقوانين الهندسة الزراعية، فإنه يجب على الحكَّام ـ من أجل مصلحتهم ـ السعيُ إلى نشر العلوم. وكما أنَّ صاحب البُستان إذا أهملَ في رعايته وفقًا لقوانين الهندسة الزراعية فسوف يعود ذلك بالخسارة عليه، فإنَّ الحاكم إذا أهمل في نشر العلوم بين رعاياه فسوف يعود ذلك بالضرر على تلك الحكومة. ماذا استفاد ملكُ الزولو من حكمِ مجتمعٍ فقير حافي القدمين، وكيف يمكن أن تُسمَّى مثل هذه بالحكومة؟

كما بيَّنَّا فَضْلَ العلم إلى حدٍّ ما، نودُّ الآنَ أنْ نقولَ بعضَ الكلمات حول العلاقات بين العلم والتعليم والتعلُّم. يجب أن تعلموا أنَّ لكلِّ علم موضوعَه الخاصَّ، وأنه لا يتعامل إلا مع الضرورات والحوادث في ذلكَ الموضوع الخاص. فالفيزياء مثلًا تتعامل مع السمات الخاصَّة للأجسام الموجودة في العالم الخارجي، ولا تتدخل في مسائلَ أخرى ضروريةٍ للعالم

الإنساني. وتتحدَّث الكيمياء عن السمات الخاصَّة بالأجسام من حيث التحليل والتركيب. وعلم النبات يعمل على إصلاح النباتات فقط، فهي موضوع نقاشه. والحساب يتعامل مع كميات منفصلة، والهندسة مع كميات متداخلة، والعلوم الأخرى مثل ذلك. ولا يتعامل أيٌّ من هذه العلوم مع أمورٍ خارجةٍ عن موضوعه.

إذا أحسَنَّا النظرَ، سنرى أنَّ كل واحدٍ من هذه العلوم التي يكون موضوعها مسألةً معيَّنةً يُشبه أن يكون طرفًا واحدًا في جسد العلم. ولا يستطيع العلم الواحد منها أن يحافظ على وجوده منفردًا منفصلًا، أو أن يكون سبب منفعة العالم الإنساني. فوجود كل واحدٍ من هذه العلوم يرتبط بعلمٍ آخر؛ كالعلاقة بين الحساب والهندسة.

ولا يمكن فهمُ احتياج أحدِ العلوم إلى العلوم الأخرى من داخل العلم نفسِه. ولذلك، إذا عُزِل هذا العلم فلن يتحقَّق فيه أيُّ تقدَّم، ولن يبقى مستقرًّا. ولذلك، فالعلوم تحتاج إلى علمٍ يكون كالروح الشاملة لها جميعًا، حتى تتمكَّنَ هذه الروحُ من الحِفاظ على وُجود تلك العلوم، ومن العمل بكلٍّ منها في موضعه الصحيح، فتصبح سبب تقدُّم كل واحدٍ من تلك العلوم.

والعلم الذي هو بمثابة الرُّوحِ الشاملة وفي رتبة القُوَّةِ الحافظة: هو علم الفلسفة؛ لأنَّ موضوعَها كليٌّ. فالفلسفة هي التي توضِّح للإنسان متطلباتِ الإنسان، وتبيِّنُ للعلوم ما هو ضروري، وتوظِّفُ كل عِلْمٍ من العلوم في موضعه الصحيح.

والمجتمع إذا كان بلا فلسفة، وتعلَّم جميعُ أفراد ذلك المجتمع العلومَ في موضوعاتٍ معيَّنة، فلن تتمكَّنَ تلك العلوم من الاستمرار في هذا المجتمع لقرنٍ واحد، أي مائة عام. فذلك المجتمع من دون روح الفلسفة لن يستطيع استنباطَ النتائج من هذه العلوم.

افتتحت الحكومةُ العثمانية وحكومة الخديوي في مصر مدارسَ لتعليم العلوم الجديدة منذ ستين عامًا، وحتى الآن لم تنتفعا من هذه العلوم بشيء. والسبب هو أن تدريس العلوم الفلسفية كان مستحيلًا في تلك المدارس، وبسبب عدم وجود الفلسفة: لم تُنبِتْ تلك العلومُ التي تُشبه الأطرافَ أيَّ ثمار. ولا ريبَ أنه لو حلَّت روحُ الفلسفة في تلك المدارس خلال هذه

الفترة التي امتدَّت لستين عامًا، لكانوا هم أنفسُهم ـ استقلالًا عن الدول الأوروبية ـ قد سعوا إلى إصلاح ممالكها وفقًا للعلم، ولما احتاجوا أيضًا إلى إرسال أبنائهم في كل عامٍ إلى البلدان الأوروبية للتعلُّم، ولا إلى دعوة المعلِّمين من هناك إلى مدارسهم. وقد أقول إنه إذا وُجدت روحُ الفلسفة في مجتمعٍ ما، حتى ولو لم يكن لدى هذا المجتمع أحدُ تلك العلوم ذات الموضوع المعيَّن؛ فلا شكَّ أن روحه الفلسفية سوف تدعو إلى تحصيل جميع العلوم.

لم يكن لدى المسلمين الأوائل أيُّ علوم، ولكن ـ بفضل الدين الإسلامي ـ برزت فيهم روحٌ فلسفية، وبسبب تلك الروح الفلسفية بدأوا في مناقشة الشؤون العامَّة للعالم والضروراتِ الإنسانية. ولذا اكتسبوا في وقتٍ قصيرٍ جميعَ العلوم ذات الموضوعات المعينة التي ترجموها من اللغات السريانية والفارسية واليونانية، إلى اللغة العربية، في زمن [أبي جعفر] المنصور [الخليفة، ٧٥٤ ـ ٧٧٥][٣].

إنها الفلسفة التي تجعل الإنسان يفهم الإنسان، وتبيِّن النبل الإنساني، وتُري الإنسان الطريقَ الصحيح. وأوَّلُ قصورٍ في أيِّ أُمَّةٍ تتوجَّه نحو التراجُع سيظهر في الروح الفلسفية، وبعده تنتشر أوجه القصور في العلوم والفنون والجمعيات الأخرى.

وكما أوضحنا العلاقةَ بين تفوق الفلسفة والعلوم، نودُّ الآن أن نقول كلمةً عن جودة التعليم والتعلُّم بين المسلمين. فأقول إن المسلمين في هذه الأيام لا ينتفعون بشيء من تعليمهم. فهم يدرسون القواعدَ النَّحْوِيَّةَ على سبيل المثال، والغرض منها هو أن يكون الإنسان الذي اكتسب اللغة العربية قادرًا على التحدُّث والكتابة، لكنَّ المسلمين الآن يجعلون النحو هدفًا وغايةً في نفسه، ويُهدرون الفكر الفلسفي لسنواتٍ طويلة في دراسة النحو دون جدوى، وحتى بعد الانتهاء منه يظلُّون عاجزين عن التحدُّث باللغة العربية أو الكتابة بها أو فهمها.

---

(٣) في الواقع، تمت الترجمات الرئيسة لاحقًا في عهد المأمون (الخليفة، ٨١٣ ـ ٨٣٣). (المحرر)

البلاغة، أو ما يسمونه «الأدب»، هو العلم الذي يمكِّن الإنسان من أن يصبح كاتبًا ومتحدِّثًا وشاعرًا. لكننا هذه الأيام نرى أنهم بعد دراسة هذا العلم غير قادرين على تصحيح كلامهم اليومي.

والمنطق، الذي هو ميزان الأفكار، ينبغي أن يَجْعل مَنْ حصَّله قادرًا على التمييز بين كل صدقٍ وكذبٍ وبين كل صوابٍ وخطأ. لكننا نرى أنَّ عقول علماء المنطق المسلمين عندنا مليئةٌ بكل خرافة وغرور، ولا فرق بين أفكارهم وأفكار العامَّة في الدكاكين.

والفلسفة هي العِلْمُ الذي يتعامل مع الموجودات في الخارج وأسبابها وعِللها وحاجاتها ولوازمها. ومِنَ العجيب أنَّ علماءنا قرأوا الصَّدْر [أي شرح الهداية للمُلَّا الصدر، ١٥٧١ ـ ١٦٤٠م] والشمس البازغة [لملَّا محمود الفاروقي الجونفوري، ت. ١٦٥٢م]، وبزَهْوٍ يُسمُّون أنفسَهم بالحُكماء، وعلى الرغم من ذلك لا يعرفون يمناهم من يسراهم، ولا يسألون: مَنْ نحن؟ وما الصواب والملائم لنا؟ ولا يتساءلون أبدًا عن أسباب الكهرباء والقوارب البخارية والسكك الحديدية.

والأعجب من ذلك، أنهم من أول الليل حتى الصباح يدرسون الشمس البازغة أمام مصباحٍ موضوعٍ أمامهم، ولم يتساءلوا قطُّ لماذا إذا أزلنا غطاءه الزجاجي خرج منه الكثير من الدخان، وإذا تركناه يختفي الدخان. فهذا عارٌ على مثل هذا الفيلسوف، وعارٌ على الفلسفة! الفيلسوف هو مَنْ ينفعل عقله مع جميع أحداث العالم وأجزائه، وليس كالمسافر على طول الطريق كالأعمى لا يعرف أين بدايته ونهايته.

والفقه عند المسلمين يشمل جميع القوانين المحلية والبلدية والدولية. ولذلك، فإنَّ مَنْ يدرس الفقه دراسةً عميقةً يستحقُّ أن يكون رئيسًا للوزراء أو سفيرًا للدولة، لكننا نرى فقهاءنا بعد دراسة هذا العلم عاجزين عن إدارة بيوتهم، وعلى الرغم من ذلك يفخرون بحماقتهم.

وعلم الأصول هو فلسفة الشريعة أو «فلسفة القانون». ففيه شرحٌ للحقيقة فيما يتعلَّق بالصواب والخطأ، والمنفعة والمفسدة، وأسباب تشريع القوانين. ولذلك، يجب أن يكون دارس هذا العلم قادرًا على وضع القوانين وإقامة الحضارة. لكننا نرى أنَّ هؤلاء الذين يدرسون هذا العلم بين

المسلمين محرومون من فهم منافع القوانين وقواعد الحضارة وإصلاح العالم.

وحيث بينّا حالَ العلماء، فيمكن أن نقول إنَّ علماءَنا في هذا الزمان كالفتيل الضيق جدًّا، على رأسه شعلة ضئيلة لا تضيء محيطَها ولا تُنير للآخرين. لكنَّ العالِمَ نورٌ حقيقيٌّ إذا كان عالمًا حقًّا. ولذلك إذا كان العالِمُ عالمًا حقًّا، فيجب أن يفيض نوره على العالَم بأسره، وإذا لم يبلغ نورُه العالَمَ فيجب على الأقل أن يضيء منطقتَه أو مدينته أو قريته أو منزله. أيُّ عالِمٍ هذا مَنْ لا يضيء حتى منزله؟

وأعجب شيء هو أنَّ علماءنا في هذه الأيام قسموا العلم إلى قسمين: أحدهما يسمونه العلم الإسلامي، والثاني العلم الأوروبي؛ ولذا يمنعون الآخرين من تدريس بعض العلوم النافعة. هؤلاء لم يفهموا أن العلم هو ذلك الشيء النبيل الذي لا صلة له بأي دولة، ولا يتميز بأي شيء سوى نفسه. بل إنَّ كل ما هو معلومٌ فقد عُلِم بالعلم، وكل أمَّة تقدَّمت فقد تقدَّمت من خلال العلم. فيجب أن يُنْسَبَ الناسُ إلى العلم، لا أن يُنسب العلم إلى الناس.

ما أعجبَ أن يدرُس المسلمون تلك العلوم المنسوبة إلى أرسطو [الفيلسوف اليوناني، نحو ٣٨٤ ـ ٣٢٢ قبل الميلاد] في سرور عظيم، كما لو كان أرسطو أحدَ أعمدة المسلمين. أمَّا إذا دار الكلام عن غاليليو [الفلكي الإيطالي، ١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م]، ونيوتن [الفيزيائي الإنكليزي، ١٦٤٢ ـ ١٧٢٧م]، وكيبلر [الفلكي الألماني، ١٥٧١ ـ ١٦٣٠م]، فيرون أنهم كفَّار.

أبو العلم وأمُّه هو الدليل، والدليل ليس أرسطو ولا غاليليو. والحقُّ يكون حيث يكونُ الدليلُ، وهؤلاء الذين يمنعون العلمَ والمعرفةَ معتقدين أنهم يحمُون الدينَ الإسلاميَّ هم في الحقيقة أعداءُ ذلك الدين، فالدين الإسلاميُّ هو أقرب الأديان إلى العلم والمعرفة، وليس بين العلم والمعرفة وبين أساس العقيدة الإسلامية أيُّ تعارض.

وأما الغزالي [١٠٥٨ ـ ١١١١م]، الذي يُلقَّبُ بحُجَّةِ الإسلام، فقد وصف في كتابه المنقذ من الضلال مَنْ يزعم أن الإسلام يتعارض مع البراهين الهندسية والبراهين الفلسفية وقوانين الطبيعة بأنه «صديقٌ للإسلام جاهلٌ». وضرر هذا الصديق الجاهل أكبرُ من ضرر الزنادقة وأعداء الإسلام؛

وذلك لأنَّ قوانين الطبيعة والبراهين الهندسية والفلسفية حقائقُ بديهيَّةٌ. فمَنْ يقول إنَّ دينَه على خلافِ الحقائق البديهية فقد حكَمَ حتمًا ببُطْلَان دينِه.

التعليمُ الأول الذي حصَّله الإنسان كان تعليمًا دينيًّا، حيث لا يمكن تحصيلُ التعليم الفلسفي إلا في مجتمعٍ درسَ بعضَ العلوم وأصبح قادرًا على فهم البراهين والأدلَّة. ومن هنا يمكِّننا القول بأن المسلمين لن يحقِّقوا الإصلاحَ أبدًا ما لم يبدأ قادة ديننا بإصلاح أنفسِهم، وجني ثمار علومهم ومعارفهم.

وإذا تأمَّلَ المرءُ فسوف يدرك هذه الحقيقةَ، أن الخراب والفساد الذي عانيْنَا منه قد وصل أولًا إلى العلماء وأئمَّة الدين، ثم اخترق سائر المجتمع.

وأودُّ الآن أن أستأذنكم؛ لأنَّ المدير ـ خلافًا لوعده ـ تسبَّب في أن تُلقَى هذه الكلمةُ في صورةٍ مختصرة.

ردُّ جمال الدين الأفغاني على رينان

سيِّدي..

طالعتُ في عدد ٢٩ مارس [١٨٨٣م] من جريدتكم المحترمة محاضرةً عن الإسلام والعلم، ألقاها في السوربون أمام محفلٍ مَرموقٍ، المفكِّرُ الكبيرُ في زماننا، مسيو [إرنست] رينان الشهير [المستشرق الفرنسي، ١٨٢٣ - ١٨٩٢م]، الذي بلغت شهرتُه الغربَ ونفذت إلى أقصى بلدان الشرق. ولمَّا كانت تلك المحاضرةُ قد أوحت إليَّ ببعض الملاحظات، فقد أجزتُ لنفسي أن أصوغها في هذه الرسالة، التي يشرفني أن أوجِّهَها إليكم، راجيًا منكم نشرها في أعمدة جريدتكم.

سعى مسيو رينان إلى توضيح نقطةٍ من تاريخ العرب ظلَّت غيرَ واضحةٍ إلى الآن، وأن يسلِّط ضوءًا ساطعًا على ماضيهم، ضوءًا قد يزعج إلى حدٍّ ما أولئك الذين يُجِلُّون هؤلاء العرب، ومع ذلك فلا يمكن للمرء أن يقول إنه قد انتزع منهم المكانة والرتبة التي احتلوها سابقًا في العالم. إن مسيو رينان لم يسعَ قطُّ - في اعتقادنا - إلى هدم مجْدِ العرب الذي لا يمكن هَدْمُه؛ بل اجتهد في الكشف عن الحقيقة التاريخية والتعريف بها لمن لا يعلمها، ولمن يدرس أثر الأديان في تاريخ الأمم، ولا سيما الأمم ذات الحضارة. وأبادِر بالاعتراف بأن مسيو رينان قد أبلى بلاءً حسنًا في هذه المهمَّة الصعبة، عندما أورد حقائقَ معينةً ظلَّت خافيةً إلى الآن. إنني أجد في محاضرته ملاحظاتٍ بارزةً ونظراتٍ جديدةً، وسِحْرًا لا يوصف. ومع ذلك، فلم يقع نظري إلا على ترجمة دقيقة إلى حدٍّ ما لتلك المحاضرة. ولو أتيحت لي الفرصة لقراءتها في نصِّها الفرنسيِّ، لاستطعتُ النفاذَ إلى أفكار هذا المفكِّر الكبير. وإليه أرسل تحيتي المتواضعة لتكون علامةً على الاحترام الذي يستحقُّه،

وتعبيرًا صادقًا عن إعجابي به. وأقول له أخيرًا بهذه المناسبة ما قاله المتنبي منذ قرون، وهو شاعر كان يحبُّ الفلسفة، في شخصية رفيعة المقام كان يمتدح أفعالها:

خُذْ من ثَنَايَ عليك ما أسْطِيعُهُ لا تُلزِمَنِّي في الثَّناءِ الواجِبَا

اشتملت كلمة مسيو رينان على فكرتَيْن أساسيتَيْن. لقد اجتهد الفيلسوفُ الشهير في بيان أنَّ دينَ المسلمين كان في جوهره مُعاديًا لتطوُّر العلم، وأن العرب بطبيعتهم لا يحبون الفلسفة ولا العلوم الميتافيزيقية. ولعل مسيو رينان يريد أن يقول إنَّ هذه النبتة النفيسة قد ذبلت في أيديهم، كما لو كانت قد احترقت بلفح رياح الصحراء. لكنَّ المرء بعد أن يقرأ كلمته لا يمكنه إلا أن يسأل نفسَه عمَّا إذا كانت هذه العقباتُ نابعةً من الدين الإسلامي نفسِه أو من الطريقة التي انتشر بها في العالم؛ هل كانت نابعةً من طِباع الأمم التي اعتنقت هذا الدينَ وأخلاقِها ومواقفها، أو الأمم التي فُرِض عليها قسرًا؟ ولا شكَّ أن ضيق الوقت قد حال بين مسيو رينان وبين توضيح هذه النقاط؛ لكنَّ الخلل الذي يشير إليه ليس أقلَّ من ذلك، وإذا كان من الصعب الاستدلالُ على أسبابه بدقَّة وبأدلَّة قاطعة، فإنَّ الأصعب من ذلك أن يُشار إلى الدواء.

أما الفكرة الأولى، فأقول إنه لا وجود لأُمَّةٍ بين الأمم تكون قادرةً منذ نشأتِها على تتبُّع طريقِ العقل المحض. فإنها في ظلِّ المخاوف التي تنتابُها ولا تستطيع الفِكَاكَ منها تعجز عن التمييز بين الخير والشر، وعن التمييز بين ما يمكن أن يكون سببَ سعادتِها وبين ما يمكن أن يصبح مصدر تعاستها وشقائها. فهي عاجزة - باختصار - عن تتبُّع الأسباب والعلل، وعن تبيُّن الآثار والنتائج.

وهذه الهوَّة تعني أنه لا يمكن أن تنقاد الأمَّةُ بالقهر أو بالإقناع للعمل بما قد يكون أنفع الأعمال لها، أو للكفِّ عمَّا يضرها. ولذلك، كان لا بدَّ للإنسانية من أن تنظر إلى خارجها بحثًا عن ملجإٍ أو رُكنٍ هادئ يجد فيه ضميرُها المعذَّب شيئًا من الراحة. وحينئذ برز بعض المعلِّمين وغيرهم مِمَّنْ لم يمكنهم حَمْلُ الإنسانية على اتباع إلهام العقل، لكنَّهم دفعوا بها إلى المجهول، وفتحوا لها آفاقًا رحبةً ترضي الخيال، فوجدوا فيها مجالًا غير

محدودٍ لآمالهم، وإن لم يجدوا فيها الإشباع التامَّ لرغباتهم. ولمَّا كانت الإنسانية في نشأتها لا تعلم أسبابَ الحوادث التي تقع أمام بصرها وأسرار الأشياء، فقد اضطُرَّت إلى اتباع نصائح معلِّميها وأوامرهم. ففُرِضت تلك الطاعةُ على الناس باسم الكائن الأعلى، الذي نَسَبَ إليه هؤلاء المعلِّمون جميعَ الحوادث، دون أن يسمحوا للناس بمناقشة نفعِها أو ضررها. ولا شكَّ في أنَّ هذا أحد أثقل الأغلال وأشدها إذلالًا للإنسان، كما أُقِرُّ؛ ولكن لا يمكن للمرء أن ينكر أنَّ الأمم من خلال هذا التعليم الديني ـ سواءٌ كان إسلاميًّا أو مسيحيًّا أو وثنيًّا ـ قد خرجت من حال التوحُّش وانطلقت نحو المدنية الأكثر تقدُّمًا.

وإذا ثبت أنَّ الدين الإسلاميَّ يشكِّل عقبةً أمام تطوُّر العلوم، فهل لأحدٍ أن يجزم بأن هذه العقبة لن تزول يومًا ما؟ بِمَ يختلف الدين الإسلاميُّ عن غيرِه من الأديان؟ إنَّ جميع الأديان تتَّسم بالتعصُّب، ولكلٍّ منها طريقته الخاصَّة به. فالدين المسيحي (وأعني المجتمع الذي يتبع أفكارَه وتعاليمه، ويتشكَّلُ على صورته) قد خرج من فترته الأولى المشار إليها؛ فأصبح حرًّا ومستقلًّا، ويبدو أنه يترقَّى بسرعة على طريق التقدُّم والعلوم، بينما لم يحرِّر المجتمع الإسلاميُّ نفسَه بعدُ من وصاية الدين. لكنَّني كلما تذكَّرت أنَّ الدين المسيحي سبق الدين الإسلامي بقرونٍ عديدة، لا أنفك أرجو أن تنجح الجماعةُ المحمدية يومًا في تحطيم قيودِها والسير بعزمٍ على طريق المدنية، مقتفيةً أثرَ الجماعة الغربيَّة التي لم تشكِّل العقيدةُ المسيحية أمامها عقبةً كؤودًا، على الرغم من صرامتها وتعصُّبِها. كلَّا، لا يمكنني أن أقبل أن يُحرَم الإسلام من هذا الأمل. وأنا لا أدافع هنا أمام مسيو رينان عن قضية الدين الإسلامي؛ بل قضية مئات الملايين من البشر، الذين يُحكَم عليهم بالعيش في غياهب التوحُّش والجهل.

والحقيقة أنَّ الدين الإسلامي حاول خنقَ العِلْم وعرقلة تطوُّره، فنجح في تعطيل الحركة الفكرية والفلسفية، وفي صَرْفِ العُقُولِ عن البحث عن الحقائق العلمية. لكنَّ الدين المسيحي ـ إن لم أكن مخطئًا ـ حاول مِثْلَ ذلك، ولم يضع قادةُ الكنيسة الكاثوليكية الموقَّرون أسلحتَهم بعدُ فيما أعلم، وما زالوا يحاربون بلا هوادةٍ ما يسمونه روح الضلال والخطأ. إنني أدرك جميعَ الصعاب التي سيكون على المسلمين أن يتجاوزوها للوصول إلى

الدرجة نفسها من المدَنِيَّة؛ لأنَّهم ممنوعون من الوصول إلى الحقيقة بمساعدة الأدوات والأساليب العلمية والفلسفية. فالمؤمن الحقُّ يجب عليه في الواقع أن يبتعد عن سبيل الدراسات التي يكون هدفها الحقيقة العلمية، تلك الدراسات التي يجب أن تعتمد عليها جميع الحقائق، وفقًا لرأي مقبولٍ في أوروبا - على الأقل عند بعض الناس. فهذا المؤمن - كالثور المقيَّد إلى العربة - مقيَّدٌ إلى الدوغما التي هو عبدٌ لها، عليه أن يسير أبدًا في الأخدود الذي وضعه له الفقهاءُ من قبلُ، وهو مقتنعٌ أيضًا بأن دينَه يشتمل في نفسِه على كل الأخلاق والعلوم، فيزداد تمسُّكًا والتصاقًا به، ولا يبذل جهدًا في النظر إلى ما وراءه.

لماذا يُتعب نفسَه فيما لا جدوى فيه؟ ما الذي سيستفيده من البحث عن الحقيقة إذا كان يؤمن أنَّه قد حازها جميعًا؟ هل سيكون أسعدَ حالًا في اليوم الذي يفقد فيه إيمانَه، اليوم الذي سيكفُّ فيه عن الإيمان بأنَّ جميعَ الكمالات في دينه الذي يؤمن به وليس في غيره؟ ولذلك فهو ينفر من العلم. إنني أدرك كل هذا، لكنني أدرك أيضًا أنَّ هذا الطفلَ المسلم والعربي - الذي وصفه مسيو رينان بعباراتٍ قاسية فقال إنه سيصبح لاحقًا «متعصِّبًا أحمقَ يزهو بحيازة ما يعتقد أنه الحقيقة المطلقة» - أنه ينتمي إلى جنسٍ ترك أثرَه في العالم، ليس بالسيف والدماء وحدها؛ بل قدَّم أيضًا أعمالًا جليلة ونافعة تؤكِّدُ تذوُّقَه للعلم، ولجميع العلوم، ومنها الفلسفة (مع التسليم بأنه عجز عن الاصطلاح معها طويلًا).

وهنا أَصِلُ إلى الحديث عن الفكرة الثانية التي تناولها مسيو رينان ببراعةٍ واضحة. لا أحدَ يُنكر أنَّ العرب بينما كانوا في حالٍ من التوحُّشِ قد أسرعوا السَّيْرَ في طريق التقدُّم العلمي والفكري بسرعةٍ لا تعادلِهُا إلا سُرعةُ فتوحاتهم، فإنَّ الأمَّة العربية خلال قرنٍ واحدٍ اكتسبت واستوعبت معظمَ العلوم اليونانية والفارسية، التي تطورَّت في بلاد نشأتها تطورًا بطيئًا على مدى قرونٍ طويلة، تمامًا كما أنها بسطت سيطرتها من الجزيرة العربية إلى جبال الهيمالايا وقمم البرينيه.

ويمكن للمرء أن يقول إن العلوم - خلال تلك الفترة - قد حقَّقت تقدُّمًا مدهشًا عند العرب وفي كلِّ البلدان التي وقعت تحت سيطرتهم. كانت روما

وبيزنطة آنذاك مقرَّ العُلوم اللاهوتية والفلسفية، كما كانت المركزَ المشرِقَ الوهَّاجَ للمعارف الإنسانية كلها. سار اليونان والرومان مطمئنين في الميدان الواسع للعلم والفلسفة، وقد اتبعوا لقرونٍ عديدةٍ سبيلَ المدنية. ثم جاء عصرٌ توقَّف فيه بحثُهم وانقطعت دراساتهم.

انهارت آثارُهم التي شيَّدوها للعلم، واندرس ذِكْرُ مؤلَّفاتِهم القيِّمة. والعرب، على ما كانوا عليه من التوحُّش في نشأتِهم، أخذوا ما خلَّفَتْه الأممُ المتمدِّنة، وأشعلوا من جديدٍ نارَ العلومِ المنطفئة، وطوَّروها ومنحوها تألقًا لم تتمتَّع به من قبل. أليس في هذا دليلٌ وبرهانٌ على حبِّهم الفطريِّ للعلوم؟ صحيحٌ أن العرب أخذوا من اليونان فلسفتهم، كما أنهم جرَّدوا الفرس مما اشتهروا به في العصور القديمة؛ لكن هذه العلوم التي اغتصبوها بحقِّ الفتح طوَّروها وتوسَّعوها فيها وأوضحوها وأحكموها وأكملوها ونظَّموها، في ذوقٍ تامٍّ ودقَّةٍ نادرة. وإلى جانب ذلك، لم يكن الفرنسيون والألمانيون والإنكليز بأبعد من روما وبيزنطة من العرب، الذين كانت عاصمتهم في بغداد. فكان الأيسر عليهم أن يستغلوا الكنوزَ العلمية الكامنة الدفينة في هاتين المدينتين العظيمتين، لكنهم لم يبذلوا جهدًا في هذا الاتجاه، حتى أنارت الحضارة العربية بانعكاساتها قِممَ جبال البرينيه، وأغرقت بنورها الغربَ وفاضت بثرائها عليه. فرحَّب الأوروبيون بأرسطو الذي هاجر وأصبح عربيًّا؛ لكنهم لم يفكِّروا فيه قطُّ عندما كان يونانيًّا وجارًا لهم. أليس في هذا دليل آخر - لا يقلُّ وضوحًا - على التفوق الفكري للعرب، وتعلُّقهم الطبيعي بالفلسفة. نعم، بعد سقوط المملكة العربية في الشرق والغرب، سقطت البلدان التي كانت قد أصبحت مراكز العلوم الكبرى - كالعراق والأندلس - مرةً ثانية في ظلمات الجهل وأصبحت مركزًا للتعصُّب الديني؛ ولكن لا يمكن أن يستنبط من هذا المشهد المحزن أن التقدُّم العلمي والفلسفي في العصور الوسطى لم يكن بسبب الشعب العربي الذي كان يحكم آنذاك.

وفي هذا ينصفهم المسيو رينان، فهو يدرك أنَّ العرب حافظوا على مشعل العلم وصانوه لقرون. فيا لها من رسالةٍ نبيلة لشعبٍ من الشعوب! ولكنه مع إقراره بأنه منذ عام ٧٧٥ إلى منتصف القرن الثالث عشر تقريبًا - أي قرابة نحو ٥٠٠ عام - كان في البلدان الإسلامية علماءُ ومفكِّرون متميزون، وكان العالم الإسلامي في تلك الحقبة متفوِّقًا في الثقافة الفكرية

على العالم المسيحي، فإنَّ المسيو رينان يقول إن فلاسفة القرون الأولى للإسلام وكذلك رجال الدولة الذين اشتهروا في تلك الحقبة، كانوا في الغالب من حرَّان [في الأناضول الآن] ومن الأندلس ومن إيران، وكان من بينهم أيضًا قساوسة من سوريا ومن ما وراء النهر، ولا أريد أن أُنكر الصفاتِ العظيمةَ لعلماء الفرس، ولا الدورَ الذي قاموا به في العالم العربي؛ ولكن اسمحوا لي أن أقول إنَّ الحرانيين عرب، وإنَّ العرب لمَّا احتلوا إسبانيا والأندلس لم يفقدوا بذلك جنسيتهم؛ بل ظلوا عربًا. قبل الإسلام بعدَّة قرونٍ كانت اللغة العربية هي لغة أهل حران، وحقيقة بقائهم على دينهم السابق، دين الصابئة، لا تعني أن نجعلهم أجانبَ عن العرب، كما كان أكثر أحبار الشام من الغساسنة العرب الذين اعتنقوا المسيحية.

وأما ابن باجة [الأندلس والمغرب، نحو ١١٠٦ ـ ١١٣٨هـ]، وابن رشد [الأندلس والمغرب، ١١٢٦ ـ ١١٩٨هـ]، وابن الطفيل [الأندلس والمغرب، ١١١٠ ـ ١١٨٥]، فلا يمكن أن يقال إن عروبتهم تقلُّ عن عروبة الكندي [الجزيرة العربية، نحو ٨٠١ ـ ٨٦٦هـ] لكونهم وُلِدوا خارج الجزيرة العربية، لا سيما إذا قلنا بأنَّ الأجناس البشرية لا تتمايز إلا بلغاتها، وأنه إذا ارتفع هذا التمايز فسرعان ما تنسى الأممُ أصولَها المختلفة. والعرب الذين وضعوا أيديهم في خدمة الدين الإسلامي، والذين كانوا في الوقت نفسه من المحاربين والدعاة، لم يفرضوا لغتَهم على المهزومين، وحيثما أقاموا أنفسهم كانوا يضنون بها على غيرهم في غيرة وحَذر. ولا شكَّ أن الإسلام، في اختراقه للبلدان المغلوبة بالعنف المعروف، قد زرع فيها لغته وأخلاقه وعقيدته، ولم تستطع تلك البلدان أن تتجنَّب ذلك التأثير. وإيران مثالٌ على هذا. ولكن بالعودة إلى القرون التي سبقت ظهور الإسلام، سيجد المرءُ أنَّ اللغة العربية لم تكن معلومةً تمامًا عند العلماء الفرس. فتوسُّعُ الإسلام قد منحها مجالًا جديدًا، هذا صحيح، حيث اعتقد علماء الفرس الذين اعتنقوا العقيدة المحمدية أنهم يتشرفون بتأليف كتبهم بلغة القرآن. وليس للعرب بلا شكٍّ أن يدَّعوا لأنفسهم المجدَ الذي اشتهر به هؤلاءِ الكُتَّابُ العظماء، لكننا نعتقد أنهم ليسوا في حاجة إلى هذا الادعاء؛ لأنَّ عندهم العددَ الكافيَ من العلماء والمؤلِّفين الكبار. ماذا سيحدث إذا تتبعنا ـ بالعودة إلى الفترة الأولى للهيمنة العربية ـ خطوة بخطوة تلك المجموعة الأولى التي تشكَّل منها

هؤلاء الفاتحون الذين نشروا سلطتهم في العالم، وإذا لم ننظر بعين الاعتبار - باستبعادنا كل شيء خارج هذه المجموعة وأحفادها - إلى الأثر الذي أحدثوه في العقول، أو الدفعة التي منحوها للعلوم؟ ألن يقودنا هذا إذن إلى تجريد هؤلاء في غزوهم للشعوب من كل فضيلة إلا ما ترتب على واقعة الفتح وحدها؟ فعندئذ تسترجع الشعوبُ المغلوبة استقلالَها المعنوي الذاتي، وتنسب إلى نفسِها المجدَ كلَّه، ولا يبقى للقوة التي زرعت هذه البذرة وعملت على نمائها ما تدعيه بحقٍّ. وبذلك سيكون لإيطاليا أن تقول لفرنسا إنَّ [الكاردينال جول] مازارين [١٦٠٢ - ١٦٦١م] و[الإمبراطور نابليون] بونابرت [١٧٦٩ - ١٨٢١م] لا ينتميان إليها؛ وستدَّعي ألمانيا أو إنكلترا بدورهما لأنفسِهما هؤلاء العلماء الذين برعوا بعد أن وصلوا إلى فرنسا وعزَّزوا مكانتها العلمية، والفرنسيون بدورهم سيدعون لأنفسهم مجد نسل تلك العائلات النبيلة التي هاجرت إلى أوروبا بأسرها، بعد [إلغاء] مرسوم نانت [في عام ١٦٨٥م]. فإذا كان جميعُ الأوروبيين يجمعهم عِرْقٌ واحد، فالإنصاف أن يقال إنَّ الحرانيين والسوريين، وهم من الشعوب السامية، ينتمون بالقدر نفسِه إلى العائلة العربية الكبرى.

ولكن يحقُّ للإنسان أن يسأل نفسَه: لماذا انطفأت الحضارةُ العربيةُ فجأةً، بعد أن ألقت على العالم مِثْلَ هذا الضوء الحي؛ لماذا لم تضئ تلك الشعلةُ مرةً ثانيةً منذ ذلك الحين، ولماذا لا يزال العالم العربي مدفونًا في ظلام عميق؟ هنا تبدو مسؤولية الدين الإسلامي تامَّة، فمن الواضح أنه حيثما حلَّ هذا الدين سعى إلى خنق العلوم، وقد أعانه الاستبداد أيما معونة في تحقيق مقاصده.

يروي [جلال الدين] السيوطي [١٤٤٥ - ١٥٠٥م] أن الخليفة [موسى] الهادي [حكم بين عامي ٧٨٥ - ٧٨٦هـ] قتل في بغداد خمسة آلاف فيلسوف ليقتلع العلومَ في البلدان الإسلامية من جذورها، ولو قدَّرنا أن هذا المؤرخ قد بالغ في عدد الضحايا، فالثابت برغم ذلك أن هذا الاضطهاد قد وقع بالفعل، وهو وصمةُ عارٍ دمويةٌ في تاريخ أيِّ دينٍ وفي تاريخ أيِّ أُمَّةٍ أيضًا. ويمكن أن أجد في ماضي الدين المسيحي وقائعَ مماثلةً، فالأديان جميعها - أيًّا كانت الأسماء التي تتسمَّى بها - يُشبه بعضُها بعضًا. ولا مجال للتوفيق أو المصالحة بين تلك الأديان وبين الفلسفة، فالدين يفرض على الإنسان إيمانَه

واعتقادَه، أمَّا الفلسفة فتحرِّره من ذلك كليًّا أو جزئيًّا، فكيف يمكن للمرء أن يأمل في الجمع بينهما؟ عندما دخلت الديانة المسيحية ـ في أكثر أشكالها تواضعًا وإغراءً ـ إلى أثينا والإسكندرية، وهما ـ كما يعلم الجميع ـ المركزان الرئيسيان للعلوم والفلسفة، وبعد أن ترسخت في هاتين المدينتين؛ كان أول ما أهمها هو الإطاحة بالعلوم الحقيقية والفلسفة، فسعت إلى خَنْقِهما تحت أجمَّة الجدالات اللاهوتية، لتفسيرِ ما لا يقبل التفسير من ألغاز الثالوث والتجسُّد واستحالة الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودَمِه. وسوف تبقى الأمورُ على تلك الحال دائمًا، كلما كان للدين اليَدُ العليا سيسعى إلى القضاء على الفلسفة؛ والعكس سيحدث أيضًا إذا سادت الفلسفة. لن يتوقَّف الصراعُ بين الدوغما والنظر الحرِّ وبين الدين والفلسفة ما بقيت البشرية؛ إنه صراعٌ يائسٌ أخشى ألَّا يكون النصرُ فيه للنظر الحرِّ؛ لأن الجماهير لا تحبُّ العقل، وتعاليمه لا يفهمها إلا بعضُ أذكياء النخبة، ولأن العلم أيضًا ـ مهما كان جميلًا ـ لا يُرْضي البشرية تمامًا، التي تتعطش للمُثُلِ العليا، والتي تحبُّ أن تعيش في الأماكن المظلمة والبعيدة، التي لا يستطيع الفلاسفةُ والعلماءُ أن يدركوها أو يستكشفوها[٤].

---

(٤) انظر ـ لزامًا ـ الدراسة والمقدمة التي كتبها الأستاذ سمير أبو حمدان، في الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني (القاهرة، مصر: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢م)، في الجزء الثالث (الرسائل والمقالات) ص١٧٩، وكذلك التعليق الوارد في ص٢٠٠، للوقوف على حجج المدافعين عن جمال الدين الأفغاني، وانظر أيضًا المواضع التي أحال إليها في ختام التعليق. (المترجم)

الفصل الثاني عشر

ميرزا مالكوم خان

القانون

كان ميرزا مالكوم خان (إيران، ١٨٣٣ ـ ١٩٠٨م) ناشطًا وكاتبًا للمنشورات، وتقلَّب خلال فتراتٍ مختلفة من حياته بين العمل مع النظام الملكي الإيراني ومعارضته. وُلِد في مدينة جُلفا الأرمنية، بالقرب من أصفهان، وقد اعتنق مالكوم ووالده الإسلام، لكنهما احتفظا ببعض الممارسات المسيحية. تلقَّى مالكوم تعليمَه في فرنسا بمنحة حكومية، وعاد إلى إيران للتدريس في أول الكليات حديثة الطراز في البلاد، وهي دار الفنون. وبعد عقدٍ من الزمان، نُفِي بسبب تنظيمه جمعياتٍ سريَّة تدعو إلى الحرية والمساواة، ثم عُيِّن في العام التالي في السلك الدبلوماسي الإيراني، وترقَّى إلى منصب السفير في لندن. وعندما فُصِل من منصبه في عام ١٨٨٩م، في فضيحة متعلِّقة باليانصيب الإيراني [الذي اقترحه الشاه ثم تراجع عنه]، انقطع مالكوم لمجلة تُسمَّى مجلة القانون قادت حملةً لمناصرة الدستورية. كانت هذه المجلة تُهرَّب إلى إيران، وصدر منها اثنان وأربعون عددًا دوريًّا على مدى عقدٍ من الزمان، حيث أدت شعبيتها إلى إصابة الشاه بـ «نوبات من الانزعاج»، وفقًا للسفير البريطاني. وقد ألهمت المجلة صُنَّاع الثورة الدستورية الإيرانية عام ١٩٠٦م، لكنَّ مالكوم لم يلعب دورًا مباشرًا في تلك الحركة، حيث إنه توقَّف عن أنشطته المعارضة عند إعادة تعيينه في السلك الدبلوماسي في عام ١٨٩٩م، لمَّا تولَّى منصب السفير الإيراني في إيطاليا. والعدد العاشر من مجلة القانون، المترجم هنا بكامله ـ والذي من المحتمل أن يكون مالكوم قد كتبه بأكمله، ومن بين ذلك الرسائل المزعومة إلى المحرِّر ـ يوضِّح أسلوب مالكوم القوي وشيئًا من موضوعاته المميزة،

ومن بينها ضرورة التآمر لتعزيز حكم القانون[1].

Source: Malkum Khan, *Qanun (The Law), London, England, No. 10, circa 1890.*

تَرجم المقال عن الأصل الفارسي [إلى اللغة الإنكليزية] تشارلز كيرزمان بمساعدة من محمود صدري. والمقدمة لتشارلز كيرزمان.

---

(١) Hamid Algar, *Mirza Malkum Khan* (Berkeley: University of California Press, 1973); Edward G. Brown, *The Press and Poetry of Modern Persia* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1914).

إسماعيل راعين، ميرزا مالكوم خان (طهران، إيران: بن‌آه مطبوعاتى صفى عليشاه، ١٩٧١م).

القانون

أيها المقرَّبون من الأُسرة الحاكمة، يا بطانةَ الشاه السامية! أيها الوزراء، أيا رجال الدولة! لماذا لا تحدِّثون الشاه بوضوحٍ وصراحةٍ عن حقيقة الأوضاع؟ أنتم الذين تعلمون قدرَ الغضب الذي اجتمع في قلوب الناس، وأنتم تعلمون مقدار ما يتعرَّض له الموظفون والشعبُ من المضايقات، وأنتم تعلمون دركة الخراب الذي انحدرت إليه الولايات، وأنتم ترون ضراوةَ النَّهْبِ الذي يتعرَّض له دَخْلُ الدولة والأُمَّة. أنتم تعلمون كيف ينتهك السفراءُ وعمومُ الغربيين حقوقَنا، وأنتم تعلمون قوة التزلزل الذي أصاب وجودَ الدولة وبنيان السلطنة. لقد تحدَّثتم فيما بينكم ألف مرة، أنَّ هذا لا يمكن أن يستمرَّ، فلماذا لا تخبرون الشاه بهذه الأوضاع؟ إنكم تقولون إنكم تخشون أن ينزعج الشاه من مثل هذه الكلمات، إذن فما معنى الولاء للدولة؟ إذا رجَّحتم الاحتياطَ الشخصيَّ على مصالح الدولة، فما الفرق بين ذلك وبين الخونة الجبناء؟

انظروا فيما حولكم لدقيقةٍ أو دقيقتين، وتأمَّلوا كم من الأنظمة التي أُطيح بها في عصرنا هذا، وكم من الملوك أُجبروا على الفرار، كم من العروش أُطيح بها، وكم من النفوس العزيزة لُطِّخت في أدناس المهانة. كل هذه المصائب لم تكن لتقع إلا بسبب خيانة البطانة، الذين لم يسمحوا لحكَّامهم الخانعين بالتحرُّر لدقيقة واحدة من قيود تملُّقهم ونفاقهم. إذا كانت لديكم ذرَّةٌ من الصدق والإنصاف في خدمتكم لوليِّ نعمتكم، فإنَّ هذه الأحداث المرعبة تضطركم إلى التصريح على الفور. وإذا لم يكن لديكم ـ يا للأسف ـ ما يكفي من صراحة الرجال أن تتحدَّثوا عن الأوضاع على ما هي عليه حقًّا، فليكن لديكم من الإحساس ما يكفي ألَّا تنكروا كلماتِنا على

الأقل. والآن بعد أن تعثَّرنا على طريق الاستشهاد القومي، بدافع الجنون أو الولاء، فاسمحوا لنا بتقديم مظالم الجماهير الصامتة إلى البلاط الملكي، بعيدًا عن استهزائكم. وما لم تكونوا راغبين في الإبقاء على هذا الشاه المحبوب، هذا الشاه الحكيم، هذا الشاه المضطهد، زعيمًا لمجموعة من المتسولين المستعبدين؛ فاسمحوا لنا ـ فقط اسمحوا ـ بأن نجعل حاملَ هذه الصفات العظيمة إمبراطورًا لشعب إيران.

منذ اللحظة التي ارتفع فيها صوت [مجلة] القانون، أدرك شعبُ إيران كسير الفؤاد أنَّ لديهم أبطالًا مستترين في هذه المجلة. فقد أمطرونا بالالتماسات والمظالم؛ ومن ناحية أخرى، أسعدونا بالدعم وبالمعلومات النافعة.

يكتب إلينا ضابط نبيل حكيم، خدم هذه الدولة السخيَّة قرابة أربعين عامًا، من مدينة كربلاء المجيدة [وهي مدينة عثمانية، تقع الآن في العراق، وهي موقع لضريح شيعيٍّ مهم]:

لم يبقَ لي شيءٌ في هذه الحياة، لقد ذهبت ممتلكاتي، وذهبت سُمعتي، وذهبت رواتب خدمتي، وذهبت عائلتي، مات جميع إخواني وأقاربي في محنة خدمة هذه الدولة. وما من وغدٍ إلا ونكَّل بي، ولا أعلم ذلًّا إلا وقد ذقتُ من مرارته. والآن وقد وصلت إلى هنا، بعد ألف مصيبة وبليَّة، فلا أدري إلى أي كافرٍ ألجأ، حتى أتحرَّر من قبضة هؤلاء الظالمين، الذين يأكلون الإنسان.

أخي العزيز، إنَّ كل هذه المصائب والبلايا والمرارة التي ذكرتَ نصيبك منها، يعاني منها معظم الناس في إيران، فما الفائدة من الشكوى واليأس؟ الآلاف مثلك من المظلومين المتأوهين، دُمِّروا، وتُركوا. إذا كنت تظن حقًّا أنَّ لديك حقوقًا وأنك تستحق خيرًا مما أنت عليه، فباسم الله تنتظرك ساحة الإنسانية[٢]. وبما لديك من المواهب والقدرات، لا يمكنك أن تنقذ نفسك فقط؛ بل لديك القدرة على إحياء بلدٍ بأكمله. أمام آلاف التضحيات التي

(٢) المقصود بكلمة «الإنسانية» هنا أعضاء جمعية الإنسانية، وهي منظمة سريَّة أسسها مالكوم خان في حدود عام ١٨٩٠م، بالتزامن مع تأسيسه لمجلة القانون. (المحرر)

قدَّمتموها بحماقةٍ وإخلاصٍ لطغاة العصر، قدِّموا تضحيةً واحدةً فقط لخدمة الإنسانية، ثم سترون سمومَ التعاسة تتحوَّل إلى نعيمٍ ملموسٍ وسعادة أخلاقية تتمتَّعون بها!

نحن - شعبَ إيران - ليس لنا الحقُّ في أن نسأل قداسته الملكية لماذا قتلتْ سلطاتُ الدولة الوزيرَ الفلاني أو العلاني، ولماذا نهبت هذه المنازل أو تلك، ولماذا حلَّ الدمار بمملكتنا هكذا، ولماذا تحتَّم على أمتنا أن تعيش في هذا الرقِّ المدقع.

سوف يجيبكم صاحب السمو الملكي بأنك - يا شعب إيران - تستحق هذا الرق، فلو كنتم رجالًا، ولو كان لديكم من الوعي والنخوة ما لدى نساء البلدان الأخرى، فكيف تمكَّنت تلك الطغمة من وزرائي الجهلة مِن حُكْمكم بتلك القسوة والثقة، وقد زاد عددكُم عن عشرة ملايين إنسان؟ إذا كان لديكم شعورٌ بأنكم رجال؛ كالآخرين، وإذا كنتم تفهمون معنى الوحدة؛ كبعض الحيوانات على الأقل؛ فكيف كان لظالمٍ أحمقَ أن يتجرَّأ على المساس بحقوق إنسانيتكم؟

كما كتب إلينا أميرٌ ذو عقلٍ سليم، ينتمي إلى البطانة القريبة من جلالة الملك، قائلًا:

لقد أشعلتَ نارًا غير معهودة، وأصبحتُ لا أرى رأسًا إلا وهو مملوء بالحماس لمجلة القانون. أصبح جميع الخدم الملكي، الذين كانوا أقلَّ الناس إيمانًا بالإنسانية، من كبار مؤيديها، وكلما وجدوا مكانًا آمنًا، امتلأت محادثاتهم بالمدح والإشادة والشوق إلى تقدُّم الإنسانية. وبعض الأصدقاء - ضعاف الإرادة - الذين أحبوا الإنسانية أكثر منَّا، سلكوا مؤخرًا سبيل القدح في الإنسانية أمام الشاه، من باب التقية، ولكن سرعان ما تبيَّن فسادُ خطتهم، فكلما تحدَّث أحدهم عن الإنسانية وعن مؤسسي مجلة القانون الآن، أدرك الشاه بذكائه ودهائه على الفور الغرضَ مِن مثل هذا النفاق الغبي.

لكنَّ أغرب ما في الأمر هو تعجُّل النساء لمجيء الإنسانية. وقد وقع أنَّ معظم نسائنا النبيلات - بما يتفق مع الفكر والحصافة التي تفوَّقن فيها على الرجال في عصرنا - قد أدركن معنى الإنسانية وفضائلها أكثر بكثير من

الرجال، أو اللا رجال. إنَّ عمتي السلطانة، على وجه الخصوص، التي أصبحت شديدةَ الحماس لهذا المسعى، بدأت تمرُّدًا سريًا مع العديد من صديقاتها في الأوساط الملكيَّة، ولا سيما بين الرتب العليا، بما يفوق الوصف.

لماذا نتعجَّب من أنَّ الجوهر الطبيعيَّ للإيرانيين قد تبيَّن بهذه الطريقة، تحت الضربات القاسية في هذه الأيام؟ لم يقل أحد إنَّ أُمَّةَ هذا الجنس العظيم ستبقى مدفونةً إلى الأبد في مقبرة البؤس هذه؛ بل خلافًا لذلك، لقد أخبرنا المراجِعُ وأصحابُ البصيرة مرارًا وتكرارًا بأنَّ أزمنة التعاسة هذه ستنتهي، وبأنَّ شمسَ التنوير ستنفخ روحًا جديدة في هذه الأرض المباركة.

يقول بعضُ كبار السنِّ وبعض الجهلة الوقحين إنهم يأسوا من هذا الشعب، وسبب هذا اليأس هو كسلهم، وليس الخللَ في حَمِيَّة هذه الأُمَّة. أروني شعبًا في أي منطقة من الأرض أكثر تعطشًا للتقدُّم وأكثر استعدادًا للعمل من الإيرانيين. وعلى الرغم من أن مختلف النضالات الأخيرة في هذه المملكة قد ذهبت سدى، فإنَّ السبب في ذلك هو أنه لا أحد من المراجع الكبار الذين كُشفت لهم الأسرارُ السماوية قد رأى أنه من المناسب بيان الوجهة بوضوح، أو المسار الذي ينبغي السير فيه. والآن وقد فتح الإنعام الإلهي أبواب الإنسانية في كل الاتجاهات، فما العقبات الأخرى؟ وماذا بقي من التردُّد أمام التيارات المتدفِّقة لقوى هذه الأمَّة؟ عمَّا قريب لن تترك شمس الإنسانية حجرًا في هذه المملكة بلا نفع أو فائدة. وقريبًا لن يفتقر أيُّ إنسان إلى القوة، كما كان الحال في أيام الجاهلية [قبل الإسلام]، ويقول: «فلننتظر ونَرَ ما يفعل الآخرون». قريبًا سيحمل كلُّ فرد من أصحاب العقل السليم واجباتِ الإنسانية وحده، دون أن ينتظر غيره. يا من تقرأ هذه الكلمات وتسمِّي نفسك بالإنسان، ويا من ترغب في الحقِّ في العيش في هذا العالم؛ فمن أجل الدفاع عن هذا الحقِّ، ومن أجل إثبات إنسانيتك، أيَّ عار جديد تنتظر؟ وأيَّ معجزة تنتظرها من الآخرين؟

طلب شاب متعلِّم في أكاديمية العلوم والتكنولوجيا في طهران [أبرز الكليات الحديثة في إيران] بأن ننشر هذه الأسئلة والأجوبة هنا:

لماذا لم تُمنح امتيازات هذه المملكة إلى رعيَّة المملكة؟

لأننا قررنا أن تظلَّ رعيتنا فقيرةً أشدَّ الفقر.

لماذا لا يُسمح للناس بإرسال أطفالهم إلى خارج البلاد للتعليم؟

لأننا نريد أن تظلَّ رعيتنا في أشدِّ الجهل والعماية.

لماذا تساوي توقيعات الحكومات الأخرى الملايين، ولا يساوي توقيع حكومتنا فلسًا واحدًا؟

لأن حكومتنا تبصق على مواثيقها وعهودها ألف مرة في اليوم.

لماذا سافر الملك نفسُه إلى أوروبا ثلاث مراتٍ ولم يسمح لأبنائه بالسفر إليها ولو مرة خلال أربعين عامًا؟

لأنه تقرَّر أن يظلَّ الأمراء جهالًا وإمعاتٍ وخائبين.

لماذا يفضِّلون غيرَ المتعلِّمين وغير الموهوبين على غيرهم؟

لأننا نريد أن يظلَّ اسم العلم والعمل به في إهمالٍ تامٍّ في إيران.

لماذا أصبحنا من المكذِّبين بالعلم ومن أعداء الحكمة؟

لأن العلم يفتح أعين الناس، وعندما يرجع إلى الناس أصواتهم وشجاعتهم سيقولون: «لسنا حيواناتٍ، نريد أن نكون بشرًا كالآخرين، وسوف ندافع عن حقوقنا كالرجال». وهذا بلا شكٍّ مخالف للقواعد.

وكتب أحد المواطنين من أصفهان قائلًا:

«ما هي الحكومة غير الشرعية؟».

إنها الحكومة التي تسرق رعيتَها وفقًا لرغبتها، وتبيع حقوقَ الأُمَّة لأي أجنبيٍّ يريدها، وتهدر كنوزَ المملكة على أساس نزواتها، وتستغلُّ بلا حياء رواتب موظفيها ومطالبهم، وتُنْكر بوقاحةٍ واجباتِها وعهودَها، وتنتزع مقلتيك إذا شاءت، وتُلقي عائلتك في الشارع، وتُصادر ممتلكاتِك، وتشقُّ بطنَك.

ماذا علينا أن نفعل لتغيير هذا؟

كن إنسانًا وطالِبْ بالقانون.

ونحن نأسف بشدَّة لعدم تمكُّننا من الردِّ شخصيًّا على كلِّ صديقٍ من

أصدقائنا الذين كتبوا في هذه الموضوعات. وهنا، لا يسعنا إلا التلميح إلى بعض تصريحاتهم بإيجاز. وسيكون من السهل على أولي الألباب أن يميِّزوا إجاباتهم المعينة في تلك الكلمات التي أوردناها:

م. د: الامتياز الذي تريده من الحكومة لا فائدة منه؛ لأنَّ توقيعَ حكومتنا لم يعد له أيُّ قيمة.

أ. ج: الحقيقة تشرق من حيث لا يتوقعها أحد.

أ. ن: من غير المعقول أن يخافَ الإنسانُ كخوفك.

س. م: سوف أرسلها لك، بشرط ألَّا تكشف لأحدٍ في الوقت الراهن كيف وأين تلقيتها.

أ. س: الإسلام هو مجموعة من القوانين الإلهية، والإنسانية تراعي هذه القوانين.

ق. د: العلاج كما حدَّدتَه تمامًا.

وإلى جميع أصدقاء القانون:

نقلنا مكتب القانون من عنوانه في لندن، وأصبح مكتب المراسلات أقربَ إلى إيران. فمن الآن فصاعدًا، يُرجَى إرسال جميع المواد إلى أحد مراسلي مجلة القانون في بغداد أو بومباي أو عشق آباد.

يا أصحاب الحكمة السامية! ما حاجتي إلى ذكر أسمائكم النبيلة على هذه الصفحات؟ العقل الواعي سيميِّز على الفور وبسهولة أن كلماتي موجَّهة إليكم.

أنتم تعلمون الحقيقةَ، لقد تراجعت الدولةُ وتراجع وجودُنا بأكمله ليصبح على شفا هاوية مخيفة، ونحن في مجتمعات الرجال نصرخ لإيقاظ الناس ولمنع هذه المأساة المريعة، من خلال قوة الإنسانية. وأنتم، يا أبناء الوطن البَرَرة، كيف يحقُّ لكم في هذه الأزمة المنتشرة أن تقولوا كأشباه الرجال هؤلاء: «ماذا يمِّثل هذا لي؟». ثِقْ أنك حتى يومنا هذا غافل عن الواقع وكرامة مصيرك. إن رسالتك في العالم أسمى بكثير من الأحلام الخيالية، التي جعلت وجودك الحقيقيَّ بلا فائدة، والصعوبات العملية الكثيرة لا علاقة

لها بهذا، فهؤلاء الأفراد الذين يشغلون المناصب العُليا في العالم، في أيِّ شيءٍ هم خيرٌ منك؟ إذا نظرتَ فقط إلى قلبِك، ستشهد عروقُك أنَّ الله خلقك لخدمة هذه الأمَّة. ماذا تنتظر حتى تعبِّر عن طبيعتك الجوهرية، التي عُهِد بها إلى وجودك لأجل هذا الهدف العظيم؟ لقد بكيت بدموعٍ دامية ألف مرة على مصائب هذا الوطن العزيز، ولسنواتٍ أردت فرصةً لخدمته، والآن وقد سمحت الإرادة الإلهية ببزوغ شمس الإنسانية في معجزة جَلِيَّة لتصبح وسيلةً لإنقاذ هذه المملكة، فلماذا تتردَّد في تولِّي هذه المهمة الخالدة؟ مِمَّ تخاف؟ وبعد هذا؛ أي: هجميٌّ حقير يمكنه أن يشكِّك في نقاء الإنسانية؟ وما حاجتي إلى أن أخبرك عن المريدين المخلصين وعن التضحيات التي قدَّموها في هذا التحالف من الدعم المتبادل؟ سيطيش عقلُك عندما تشهد العزم الإلهي للواجب الديني وشرف العلم، عندما يتولَّى كبار علماء الإسلام قيادة جيش الرفاهية. فأيُّ شعلةٍ خيرٌ مِنْ عِلْم المراجع الإسلامية لإنارة هذا الطريق من الخلاص؟ وأيُّ منطقٍ خيرٌ مِنْ كلمة التنوير هذه لتحصين قلوب الضعفاء؟ نحن نعلن أولًا وآخرًا أننا لن نتجرَّأ أبدًا - بأي حالٍ من الأحوال - على المطالبةِ بمطالبَ أعلى، ولم ولن نخبر أحدًا بأن يأتي إلينا ويتعرف إلينا، أو أن يقدِّم لنا شيئًا، أو أن يطيعنا. بل نريد من جميع الناس أن يجعلوا أنفسهم مظهرًا للإنسانية، حتى التجَّار والجنود وغيرهم ممَّن لا يؤبه لهم. يمكن للجميع أن يتقدَّموا إلى ساحة الإنسانية، ونحن على استعدادٍ لمنح أنفسنا خدمةً لهم. لماذا تذهب بعيدًا؟ يا من تقرأ هذه الكلمات، مهما كان اسمك ووضعك، فإننا نمنحك اسمًا ووضعًا أعلى، ونعجِّل لك بالبشارات بأنك منذ الآن فصاعدًا، وبتوجيه من مرسوم إلهيٍّ، قد وُكِّلت بالوصاية المطلقة على صفحات [هذه المجلة].

حق القيام بهذه الرسالة العظيمة هو أن تنقطع كليًّا لمعرفة روحك السامية وجدارتها، ومن أعظم الخدمات التي تتوقعها روح الإنسانية من ذلك الشخص النبيل، نلفت انتباهَكم السامي على وجه التحديد إلى العناصر الأربعة التالية:

أولًا: ضَعُوا نسخًا من مجلة القانون بطريقة مناسبة في الأماكن المناسبة، وأعطوها لمن تتوسَّمون فيه الخيرَ.

ثانيًا: عيِّنوا مَنْ ترونه مستحقًّا ليكون من أمناء الإنسانية، مع تدريب كافٍ، من بين العلماء والمتعلِّمين والرجال البارزين.

ثالثًا: لمَّا كانت النساءُ في كل مملكة وفي كل العصور خيرَ مؤيِّداتٍ لتقدُّم الحقيقة، ولا سيما المعارف السامية، فمن واجبكم أن تعينوا بينكم عضواتٍ صالحاتٍ طاهراتٍ من هذا النصف المحترم من الأمَّة، بكل الوسائل المشروعة، ليصبحن سيدات جنسهنَّ، والمحرِّضات على الحميَّة الشعبيَّة.

رابعًا: لمَّا كان بعضُ العملاء قد فقدوا كلَّ ممتلكاتهم في أثناء خدمتهم للإنسانية، وأضحت أرواحهم شهيدةَ هذه الحقائق، فإنَّ الإنصاف وواجب الرجولة يطالبانك بالسعي إلى مساعدتهم وإغاثتهم، إلى الحدِّ الذي يسمح به كَرمُك. وعلاوة على ذلك، احرصوا تمام الحرص على أن يقدِّم جميع أعضاء الإنسانية مساعداتٍ ماديةً، ولو كان دينارًا واحدًا كل شهر، للأمناء المحتاجين بصورة خاصَّة.

ما الذي يمكننا أن نقوله مما لم يدركه ذكاؤك وحَمِيَّتُكَ؟ وفوق ذلك، ما حاجتنا إلى تضييع وقتك النبيل بتذكيرك بهذه الأمور، شخصيًّا أو من خلال رسالة؟ ومع جميع الاحترام والرحمة التامَّة، نحثك على ملاحظة أنَّ روح الإنسانية ـ عند هذه النقطة وفي هذه اللحظة تحديدًا ـ تحلِّق في عالم الضمير وتقبِّل جبهتك المختارة، وتستكمل هذه المقالة بأن تهمس في أذن ذكائك قائلةً: الله أكبر.

الفصل الثالث عشر

محمد حسين النائيني

الحكومة في المنظور الإسلامي

كان محمد حسين النائيني (إيران، ١٨٦٠ ـ ١٩٣٦م) عالمًا دينيًا إيرانيًا، عاش لعقودٍ في مدن الحوزات الشيعية في العراق، التي كانت جزءًا من الإمبراطورية العثمانية حتى عام ١٩١٨م. وعندما تولّت الحركة الدستورية السلطة في إيران عام ١٩٠٦م، كان النائيني مساعدًا لأحد كبار علماء النجف، الذي ساعد في ترتيب الفتوى المؤثِّرة التي صدرت لدعم الدستوريين. وبعد ثلاث سنوات، توسّع النائيني في هذا الموضوع في أطروحةٍ تدافع عن القيود الدستورية المفروضة على السلطة من الناحية الإسلامية؛ وقد عرضنا لمقدمة تلك الأطروحة في هذا الفصل. انتشرت هذه الرسالة انتشارًا واسعًا في إيران، وقدّمت دعمًا شرعيًا للدستوريين في مواجهة المعارضة المَلكية والدينية. ثم ذهب النائيني لاحقًا إلى رفض المشاركة السياسية، واشتُهر عنه أنه حثَّ على إلقاء جميع نسخ كتابه في نهر دجلة ـ ولعل هذه القصة غير ثابتة عنه. بل إنَّ النائيني أيّد صعود ديكتاتورية الدولة البهلوية في العشرينيات من القرن الماضي. لكنَّ كتابه بقي بعد فترة طويلة من تراجُع مؤلِّفه عنه، وظلّت انتقاداتُه العنيفة لكلٍّ من الاستبداد الملكي والديني معرفةً مشتركةً بين المثقفين الإيرانيين، وشوكةً في حلق السلالات الحاكمة المتعاقبة في إيران، وكذلك الجمهورية الإسلامية[١].

---

(١) Abdul-Hadi Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran* (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1977); Baqir Parham, "Nigahi bih nazariyyat-i Na'ini" (A Look at Na'ini's Theories), *Chishm-andaz (Perspective)*, number 5, 1988, pp. 4877;

توفيق سيف، ضد الاستبداد (بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م).

المصدر: محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، نُشِر لأول مرة في عام ١٩٠٩م.

ترجم المقتطفات التالية من اللغة الفارسية [إلى اللغة الإنكليزية][٢] وكتب المقدمة: محمود صدري.

(٢) تُرجم كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة إلى اللغة العربية عدة مرات، ولكن بمراجعتها تبيَّن وجود اختلافاتٍ كثيرة فيما بينها ـ وبعضها مما يغيِّر المعنى ـ وكذلك بينها وبين الترجمة الإنكليزية للمختارات المنتخبة في كتابنا هذا. لذلك التزمنا بالترجمة الإنكليزية وجعلناها أصلًا، مع الاستفادة من الترجمات الأخرى في بعض المواضع. (المترجم)

الحكومة في المنظور الإسلامي

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأوَّلين والآخرين، وخاتم الأنبياء والمرسلين محمد، وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد: فإنَّ المطَّلِعين على تاريخ العالم قد علموا أنَّ الأُمم المسيحية والأوروبية قبل الحروب الصليبية لم يكن لديها أيُّ معرفة بالعلوم الطبيعية، وكذلك علوم الحضارة والمدنية، والعقل العملي، والنُّظُم السياسية. وكان هذا راجعًا إلى غياب مثل هذه المعارف عن شرائعهم الإلهية، أو إلى تحريفهم لكتبهم السماوية. وبعد تلك الواقعة العظيمة [أي الحروب الصليبية]، عزَتْ تلك الأممُ هزيمَتها إلى جهلها وتخلفها عن تحصيل العلوم الحضارية. ولذلك جعلوا معالجة هذه العلَّة ـ وهي أساس جميع عِللهم ـ أولى مقاصدهم، وسعوا إلى تحصيل المعرفة سعي المحبِّ إلى محبوبه. ولذلك أخذوا أصول الحضارة والسياسة الواردة في الكتاب والسُّنَّة، وفي أقوال عليٍّ [ابن أبي طالب، ابن عمِّ النبيِّ ﷺ والخليفة الراشد الرابع] وأئمَّة المسلمين الأوائل، كما أقروا بذلك منصفين في تواريخهم المتقدِّمة، وأقروا أيضًا بأنَّ تعلُّم تلك الأصول والعلوم التي تؤدي إلى مثل هذه التطورات المدهشة في تلك الفترة القصيرة من الزمن هو أمرٌ يستحيل على العقل البشري تحصيله دون مساعدة. ولذلك، فإنَّ تقدُّم الغرب ودأبه في ترجمة هذه الأصول وتفسيرها والعمل بها من جهة، وانحطاط أهل الإسلام وخضوعهم لغير المؤمنين من جهة أخرى، أديا إلى هذه الحال؛ فنَسِيَ المسلمون تدريجيًّا أصول جذورهم التاريخية؛ بل ظنوا أن تلك التبعية المريرة لازمةٌ للحياة الإسلامية. ولذلك ظنوا أن وصايا الإسلام تتعارض مع

الحضارة والعقل والعدالة ـ وهي أسس التقدُّم ـ ولذلك قرنوا بين الإسلام والرقّ والتوحُّش.

في هذه المرحلة التاريخية توقَّف مسار التراجع في العالم الإسلامي برحمة من الله تعالى، وانتهت العبودية لرغبات هؤلاء الحكَّام الطغاة [يشير هنا إلى الثورة الدستورية لعام ١٩٠٦م، وربما أيضًا إلى ثورة تركيا الفتاة في عام ١٩٠٨م]. أصبح المجتمع المسلم ـ بفضل إرشاد قادته من رجال الدين وحسن تفكيرهم ـ مدركًا لمقتضيات دينه وللحرية التي وهبها الله له، فسعوا إلى تحرير أنفسهم من فراعنة العصر، واستعادة حقوقهم المشروعة في الشراكة والمساواة في جميع الأمور. وفي نضالهم لكسر نِير العبودية والمطالبة بحقوقهم المشروعة، اقتحم المسلمون محيط النار، وخرجوا منه كالعنقاء، فواجهوا الشهادة وسُفِكَتْ دماؤهم النقيَّة من أجل تحقيق الخلاص والازدهار الوطني، واتبعوا في هذا المشروع المقدَّس كلمات أمير المظلومين الحسين، الذي أثنى على مَنْ يؤثرون مصارِعَ الكرام على طاعة اللئام.

صدرت فتاوى أئمَّة المذهب الجعفري في مدينة النجف[٣]، وتلتها فتاوى المشايخ في إسطنبول، الذين أجمعوا على إعلان النضال من أجل هذه الأهداف المقدَّسة والمشروعة، وعلى أنها ضرورة دينية، فبرَّأت تلك الفتاوى الإسلامَ من الإذعان لذلك الحكم الجائر المخالف للعقل. كانت هذه وثائقَ تاريخيةً واضحةً لموقف القيادة الإسلامية من القضية، وبذلك أسكتت الألسنةَ الناقدة. لكن طغمة الذئاب آكلي البشر في إيران حاولوا الحفاظ على الشجرة الملوَّثة بالظلم والطغيان ونهب حيوات المسلمين ومقدراتهم. فوجدوا خيرَ ذريعة في الدين، ولجؤوا إلى كلمة فرعون: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ﴾ [غافر: ٢٦].

وهكذا اصطفوا مع فرعون إيران، وأحيوا فظائع الضَّحَّاك [الطاغية الإيراني الأسطوري] وجنكيز [خان، الحاكم المغولي، ١٢٠٦ ـ ١٢٢٧م]، وسمَّوا ذلك دينًا. إنَّ السلطة المطلقة لا يوصف بها إلا الله، ومع ذلك فقد قالوا إن النضال ضد السلطة المطلقة لطغاة الأرض ليس من الإسلام.

---

(٣) يشير المؤلف إلى فتوى مشتركة لثلاثٍ من آيات الله في النجف (الواقعة اليوم في العراق)، التي تصرِّح بأن الثورة الدستورية توافق روح الإسلام. (المحرر)

تجرَّأوا على تلويث هذا الدين الرفيع بمثل هذه الإهانة، وتجرَّأوا على نسبة تلك الإهانة لرسول الإسلام، حتى فيما يتعلَّق بالسيادة الإلهية. إلى هذا الحدِّ بلغ ظلمُهم أن أهانوا الخالقَ والمخلوقَ في آنٍ واحدٍ. وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔوا۟ ٱلسُّوٓأَىٰٓ أَن كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ ﴿١٠﴾﴾ [الروم: ١٠].

يقول الحديثُ الصحيح: «**إذا ظهرت البدع، فعلى العالِم أن يُظهر عِلمَه، وإلا فعليه لعنةُ الله**» [الكافي للكليني]. ولذا فإن الصمت في وجه مثل هذه الشناعة وإهانة الدين، والتخلُّف عن نصرة الدين المقدَّس بصدِّ هذا الأذى والظلم، مخالفٌ للواجب بل هو إعانة على الظلم. ولذا أخذ أفقرُ خُدَّام هذا الدين المنيرِ على عاتقه أن يضطلع بمسؤوليته، وأن يكشف عن مخالفة هذه الرِّدَّةِ لضروريات الإسلام، مُؤمِّلًا بذلك أن أنال رضا الله تعالى بمعونةٍ منه، وأن أُسقط الواجبَ عن الباقين. ﴿وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾﴾ وهو الهادي إلى الصواب.

ولمَّا كان الهدفُ من هذه الرسالة هو تنبيه الأمَّة بضروريات الدين وتنزيه الملَّة من زندقة [الطغيان]، فقد سميتها: «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة»، ورتبتها في مقدمة وخمسة فصولٍ وخاتمة.

مقدمة: في بيان حقيقة الطغيان، ودستورية الحكم (مشروطه)[٤]، وتحقيق الدستور ومجلس الشورى الشعبي، وبيان مفهوم الحرية والمساواة:

اعلم أنَّه مما أجمَع عليه عُقلاءُ المسلمين وأُممُ العالم أنَّ شكلًا ما من أشكال السياسة والحكومة ضروريٌّ لإنشاء المجتمع وحياة البشر، سواءٌ كان ذلك حكمًا شخصيًّا أو جماعيًّا، أو كانت حكومة شرعية أو غير شرعية، وسواءٌ كانت بالانتخاب الحرِّ أو بالوراثة أو كانت مفروضةً ديكتاتوريًّا. ومن الثابت أيضًا أنَّ الحفاظ على شرف كل أمَّة واستقلالها وجنسيتها ـ سواءٌ كان ذلك في الشأن الديني أو الوطني ـ مرهونٌ بسعيهم الخاص، وإلا حاقَ الدمارُ التامُّ بشرفهم وشرف دينهم وسلامة بلادهم واستقلال أمتهم، مهما بلغوا من الثراء والتقدُّم والتمدُّن. ولذا فإن الشريعة الإسلامية الخالصة قد

---

(٤) مشروطه: كلمة فارسية تعني الدستورية، وتعني أيضًا الشَّرطي والمشروط. (المحرر)

جعلت حمايةَ «بيضة الإسلام» أعلى الواجبات، واعتبرت الحكومةَ الإسلاميةَ واجبًا مقدَّسًا من واجبات الإمامة (وتفصيل الكلام في هذه المسألة خارجٌ عن نطاق هذه الرسالة). ومن الواضح أن جميع الشؤون الدنيوية متوقِّفةٌ على الحكومة، وأن حماية شرف كل أمَّة وجنسيتها متوقِّفٌ على الحكم الذاتي، بناءً على مبدأين أساسيين:

١ ـ حفظ النظام الداخلي، وتعليم المواطنين، وضمان الحقوق لأصحابها، ومنع الناس من التعدي على حقوق غيرهم، وهذه من الواجبات الداخلية للحكومة.

٢ ـ حماية الأمَّة من الغَزْوِ الأجنبي، وتعطيل الحِيَلِ المعهودة في مثل هذه الحالات، وتوفير القوة الدفاعية، وما إلى ذلك؛ وهذا ما يُسمَّى عند أهل الاصطلاح «حماية بيضة الإسلام».

تُسمَّى أحكام الشريعة التي تخصُّ هذين الواجبين بالأحكام السياسية والمدنية، وهي تشكِّل الجزءَ الثاني من «الحكمة العملية»[٥]. ولذلك اشتدَّ اهتمامُ مُلوك فارس وروما وأباطرتهما باختيار الحكماء الأكفاء في التخصُّصات النظرية والعملية لإدارة الشؤون الاجتماعية. أدرك هؤلاء الحكماء ضرورةَ القيام بهذه الواجبات وشرعيتها، ودفعهم هذا الإدراك إلى قبول هذه المسؤوليات، على الرغم من كراهيتهم للحكم المستبدِّ. بل يمكن أن يقال إنَّ السبب في قيام أي حكومة أو نظام ضريبيٍّ أو أي منظومةِ قُوى في المجتمع ـ سواءٌ كان ذلك بتشريعٍ من الأنبياء الإلهيين أو من الحُكماء ـ هو الحفاظ على تلك الأصول والقيام بتلك الواجبات. وقد سعت الشريعة الخالصة أيضًا إلى معالجة أوجه القصور [في الحكومة]، وتحديد شروطها وقيودها.

لا تخرُجُ طبيعةُ تسلُّط الحاكم وتصرفه ـ من حيث درجة انفراده بالحكم ـ عن إحدى صورتين: إما أن يكون [تسلُّطه] «مُلكًا»، وإما أن يكون «ولاية».

وصورة الملك في الحكم هي أن يجعل الأميرُ الأُمَّةَ من ممتلكاته

(٥) أي في مقابل «الحكمة النظرية» في الفلسفة الإسلامية. ومجال الحكمة العملية يتكوَّن من ثلاثة أقسام: تطهير النفس، وتنظيم المجتمع أو السياسات، والاقتصاد المنزلي. (المحرر)

الشخصية، ويتصرف فيها كما شاءت له أهواؤه ورغباتُه. فهو يعامل الأمَّة كحظيرة الحيوانات التي لا غرض منها إلا إرضاء شهواته ورغباته. وهو يكافئ الناس أو يعاقبهم بقدر ما يساعدونه في تحقيق غاياته أو يُعيقونه عنها، فلا يتردَّد في سَجْنِ خصومه أو نفيهم، أو تعذيبهم أو إعدامهم، أو تقطيع أوصالهم وإطعامهم لكلابه، أو يحض طغمة ذئابه على سفك دمائهم وانتزاع أموالهم، فيمكنه انتزاع أي أموالٍ من حيازة مالكها ليمنحها حاشيته، وهو يمنح الناس حقوقهم أو يدوسُ عليها بحسب ما يرى. ويرى نفسَه صاحبَ الحقِّ وحدَه في التصرُّف في أي أموالٍ وممتلكاتٍ، وفي أن يبيع أو يؤجر أو يتخلَّى عن أي جزء من الأمَّة أو حقٍّ من حقوقها، وفي فرض أي ضرائب لاستعماله الشخصي الخاص. وأما محاولته للحفاظ على النظام والدفاع عن الوطن، فهي أشبه بما يفعله المزارع تجاه مزرعته، فإذا شاء حافظ عليها، وإذا لم يشأ، أعطاها للحفنة التي تحيط به. وبأدنى إشارة يبيع أو يرهن الحقوق الوطنية لتمويل رحلاته السخيفة إلى الخارج لمتعته[٦]. ولا يتردَّد في أن يجيز لنفسه الفجور الجنسيَّ على حساب رعيته، وهو مع ذلك يتلقَّب بالألقاب التي لا تجوز إلا لله. كما تساعده بطانته وأعوانه على الانفراد بسُلْطَةِ الاستبداد والسيادة والشهوات والغضب، ليجرِّد الأمَّةَ من كلِّ ذلك، ويساعدونه على أن ينتحل صفةَ الله تعالى لنفسه: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣].

تُعرَف هذه الصورةُ من الحُكْم ـ لكونها صورةً استبداديّةً وتعسُّفيّةً ـ بأسماء التملُّك والطُّغيان والاستعبادِ والاستبداد والديكتاتورية، ومن الواضح وَجْهُ مُناسبةِ كلِّ اسم منها لهذه الصورة من الحُكم. ورئيس مثل هذا الشكل من الحكم يُعرَف بالحاكم المطلق، و«مالك الرقاب»، والديكتاتور، وما إلى ذلك. والأُمَّةُ الخاضعة لهذا الحكم يجب أن تُسمَّى بالأمَّة الأسيرة والذليلة والمقهورة، وبقدر ما يُعزلون عن مواردها وثروتها ـ كالأيتام الصغار ـ فيمكن تسميتُهم بـ«الأطفال» أيضًا. ولمَّا كانت فائدتهم لحكَّامهم كفائدة الغلَّة والحصاد للمزارع، فيمكن تسميتهم بـ«النباتات»! تختلف درجات الديكتاتورية التي تمارسها هذه الصورة من الحكومة باختلاف الصفات الشخصية

---

(٦) المقصودون بهذا الطعن شاهات إيران في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، الذين منحوا الشركات الأجنبية امتيازاتٍ هائلةً، لتمويل رحلاتهم الشخصيَّة إلى أوروبا. (المحرر)

والملكات العقلية للأمراء وبطانتهم، ودرجة وعي الأُمم بحقوقها وحقوق حكَّامها، ودرجة تديُّنِهم بأديانهم التوحيدية أو الشركية (لأنَّ لهذا أثره في الإجازة التي يمنحونها لحكَّامهم للسيادة عليهم، وليكون الحاكم الوحيد على حقوقهم والمالك الوحيد لها). وأكثر أشكال الطغيان تطرُّفًا أن يعلن الحاكم نفسه إلهًا. ولن تتقيَّد سلطته إلا بمقدار مقاومة الخاضعين لهذا الحكم، فيكون الحكم مطلقًا إذا أذعن له المواطنون، كما حدث في ظلِّ حكم الفراعنة، ووفقًا للمقولة القديمة: «الناسُ على دين ملوكهم»، فهم بدورهم يعامِلون مرؤوسيهم معاملةَ الطغاة الصغار. وأَصْلُ هذه الشجرة الخبيثة الواسعة ليس سوى جهلِ الأمَّة بحقوقها وحقوق حُكَّامِها، وانعدام المسؤولية عمومًا، وغياب المساءَلَة والمحاسَبة والرقابة الواعية، وغياب الضوابط والموازنات.

الصورة الثانية للحُكم هي الحكم الذي لا يرجع إلى حاكم مطلق، فالحكومة تستند إلى القيام بالمسؤوليات المشروعة المذكورة سابقًا. وهي صورةٌ محدودة مقيَّدة من الحكم، فسُلطة الحاكم فيها مقيَّدة ومشروطة بالقدر نفسه.

هاتان الصورتان من الحكم تختلفان في طبيعتهما وفي آثارهما اختلافًا بيِّنًا. ولمَّا كانت الصورةُ الأولى في كل مظاهرها قائمةً على أساس التسلُّط والتملُّك، فإنَّ الأمَّةَ فيها رهينةٌ لأهواء الزعماء، والموارد الوطنية تقع تحت رحمة المجموعة الحاكمة، ولا يكون هؤلاء مسؤولين أمام أي أحدٍ عمَّا يفعلونه؛ ولذا فكل ما يمتنعون عن فعله يستحقون عليه الثناء البالغ. فإذا قتلوا إنسانًا لكنهم لم يمثلوا بجثته أو يطعموه كلابهم وجَبَ شكرهم، وإذا صادروا أمواله لكنهم لم يغتصبوا نساءه وجَبَ شكرهم. وعلاقة كل فردٍ مع الحاكم كعلاقة العبد مع سيده؛ بل أدنى من ذلك! إنها كعلاقة حيوان الحظيرة بالمزارع؛ بل أدنى من ذلك أيضًا: إنها كعلاقة النبات بصاحبه، فقيمة النبات الوحيدة أنه يسدُّ حاجات مالكه، وليس لديه حقٌّ مستقلٌّ في الحياة والوجود. وخلاصة القول أن تلك العلاقة تشبه علاقة الخلق بالخالق. ومن ناحية أخرى، فطبيعة الصورة الثانية من الحكومة وجوهرها هو الإشرافُ والخدمة وحفظ النظام الداخلي وحماية الأمَّة. وهذه الصورة من الحكومة ملتزمة باستخدام موارد الأمَّة للوفاء باحتياجات الأمَّة، وليس لإشباع شهوات

الحكّام. ولذا تقتصر سلطةُ الحكومة على الأمور المذكورةِ أعلاه، ويكون تدخلها في شؤون مواطنيها مشروطًا بضرورة بلوغ تلك الأهداف [الوطنية]. والمواطنون شركاء مع الحكومة في ملكية سلطات البلاد ومواردها. لكل فرد فيهم حقوق متساوية، والمسؤولون ليسوا سوى مشرفين، ليسوا مُلّاكًا، وهم مسؤولون أمام الأمّة، وأدنى مخالفة يقعون فيها يعاقبون عليها بالقانون. وجميعُ المواطنين مشتركون في الحقّ الوطنيّ في مساءَلة السلطات بأمان، وهم آمنون في القيام بذلك. ولا يُعرَّض المعترض على الحكومة لسياط الأمير صاحب السموّ الملكيّ ولا رجاله. هذه الحكومة تُسمّى بالحكومة المقيَّدة، والعادلة، والمشروطة، والمسؤولة، والنائبة، ووجه مناسبة تلك التسميات لمثل هذا النوع من الحكومة واضحٌ جليٌّ. والمسؤولون في مثل هذه الحكومة يُسمَّون حماة وأوصياء وولاة وحكّامَ عدلٍ وحكّامًا مسؤولين، والأُمّةُ التي تتنعّم في ظلّ مِثل هذه الحكومة تُسمّى بالأُمّة الصالحة، والحرَّة، والأبيَّة، والحيَّة (ووجه مناسبة تلك التسميات أيضًا واضح وجليٌّ). طبيعة هذه الحكومة تُشبه الإعارة والتفويض، ولا يمكنها البقاءُ إلا في غياب التجاوزات وانتهاك الثقة، ولا يحمي هذا النوع من الحكومة ويحول دون تدهورها إلى حكم مطلق وتعسفيّ إلا مبادئ المحاسبة واليقظة والمساءلة.

وأعلى وسيلةٍ لضمان ألّا تخون الحكومة ثقةَ الأمّة بأي شكلٍ من الأشكال هي ولا ريب وجود حكّام معصومين، وهذا المبدأ نفسه الذي نجعله ـ نحن الشيعة ـ مبدًا لديننا. من الواضح بالضرورة أنَّ الذي يصل إلى مقام الإمام المعصوم سيكون معصومًا من الشهوات الأساسية، متحليًا بالحكمة، ومتخلّقًا بالكثير من الصفات الأخلاقية (التي يتجاوز تفصيلها نطاق هذه الرسالة). وهذا الإمام بسبب العصمة الإلهية معصوم حتى من أدنى إهمال أو سهو أو خطأ. وخلاصة القول أن هذا المقام «لا يدرك حقيقةَ كُنْهِهِ عوامُّ البشر».

ولكن لمّا تعذّر الوصولُ إلى مثل هؤلاء الزعماء الإلهيين[٧]، فمن النادر أن يكون الملك عادلًا حكيمًا، وأن يحسن في اختياره لِمَنْ يشرف على شؤون الدولة فيكون تامَّ الحكمة والعفَّة، كما حدث مع أنوشيروان [ملك

---

(٧) آخر الأئمّة المعصومين في العقيدة الشيعية، غاب الغيبة الكبرى في عام ٨٧٤. (المحرر)

إيران، حكم بين عامي ٥٣١ ـ ٥٧٩] و[وزيره] بوذرجمهر منذ زمن طويل. كان مستوى اليقظة والمساءلة والمسؤولية والشراكة والمساواة والأمانة، عند الشعب والحكومة، الذي تحقَّق في ظلِّ حكم أنوشيروان استثناءً ـ لا قاعدة ـ في التاريخ، وهذا ولا ريب أندر من أندر المجوهرات، فمن المستحيل أن يُتوقَّع تكرُّر حدوث ذلك في التاريخ. وهكذا في غياب الزعامة الإلهية والحوادث شديدة الندرة للملوك العادلين، لا يمكن للأمم أن تسعى إلى التشبُّه بمثل هذا الحُكم إلا في ظلِّ شرطين:

الشرط الأول: فرضُ الحدود المذكورة أعلاه، حتى تمتنع الحكومة تمامًا عن التدخل في الشؤون التي ليس من حقِّها التدخل فيها. وبموجب هذه الشروط والقيود، تتحدَّد صلاحيات الحكومة وسلطاتها من حيث الدرجة والنوع، وتُضمَن حرية جميع فئات الشعب وحقوقهم رسميًا، عملًا بمقتضيات الدين. ويُعاقَب [المسؤولون] على انتهاك ثقة الأُمَّة بأي صورة ـ بالتفريط أو بالإفراط ـ بالعزْلِ الدائم من الخدمة، وغيرها من الإجراءات الجزائية التي توقع على مَنْ خان الأمانة. ولمَّا كانت الوثيقة المكتوبة التي تخصُّ الشؤون السياسية والمدنية للأمَّة تشبه «الرسائل العملية» [أي مجموعة الواجبات والشعائر الصادرة عن أحد علماء الدين]، حيث تحدِّد تلك الوثيقة حدودًا وتضع عقوبةً على تجاوزها، فإنها تُسمَّى بالقانون الدستوري، أو الدستور. ولا ينبغي أن يتطرَّقَ الشكُّ إلى عمومية نفاذه دون شروط، إلا حيث يتعارض مع القوانين الدينية. وسنذكر لاحقًا إن شاء الله بعض الاعتبارات الأخرى التي تخصُّ هذه القضية، والوجوه التي يجب رعايتها من أجل الحفاظ على سلامة الدستور.

الشرط الثاني: تعزيز مبدأ اليقظة والمساءلة والمسؤولية الكاملة، عن طريق تعيين جمعية إشرافية من الحكماء والعقلاء في الأمَّة، والخبراء في الشؤون الداخلية والخارجية، حتى يتمكَّنوا من أداء واجباتهم في منع الانتهاكات والمخالفات، ويتألَّف ممثلو الشعب من هؤلاء الأفراد، ويُسمَّى مجلسهم الرسمي بـ«مجلس الشورى الوطني». هذه المسؤولية والمساءلة الحقيقة ستحافِظان على حدود السلطة وتمنعانِ من عودة الحكومة الملكية، بشرطِ أن تكونَ السلطةُ التنفيذية تحت إشرافِ السلطة التشريعية، وتكون السلطة التشريعية مسؤولةً أمام كلِّ فردٍ في الأُمَّة. وأيُّ تقاعُسٍ في هذين

الأمرين سيؤدِّي إلى ضعف القيود المفروضة على السلطة، وارتداد الحكومة الدستورية إلى الحكم المطلق (في الحالة الأولى)، أو إلى استبداد أوليغارشية السلطة التشريعية (في الحالة الثانية). تعتمد شرعية الإشراف التي تتمتَّع بها الجمعية التشريعية على إرادة الأمَّة واختيارها حصرًا، وفقًا لمبادئ المذهب السُّني الذي يقوم على نظرية أهل الحل والعقد؛ وأما في المذهب الشيعي، فهذه الشرعية تكْمُن في مبدأ إشراف «النُّوَّاب العامِّين» للإمام الغائب في غيبته[٨]. ولذا يجب أن تضمَّ الهيئةُ التشريعية بعضَ المجتهدين في الفقه، أو مَنْ أَذِن لهم هؤلاء المجتهدون في التصرُّف نيابةً عنهم. ويكفي أن يقوم كبار المجتهدين في الفقه بتصحيح قرارات الجمعية التمثيلية وتأكيدها، كما سنبيِّن إن شاء الله.

مما أوضحناه حتى الآن يتبيَّن أن أساس الصورة الأولى للحكومة [أي الاستبداد] هو السلطة المطلقة، والتسلُّط على الأمَّة وتملُّكها، وانعدام المساواة بين المواطنين والحكومة، وعدم مسؤولية القادة، وكل هذا نابع من تجاهل المبدأيْن المذكورين أعلاه؛ فكل ما حاق بإيران من الفظائع والدمار، كل ما أفسد الدين والحكومة والأمَّة في تلك الأرض بلا حدود، هو من هذا القبيل. «وليس بعد العيان بيان!».

أساسُ الشكْلِ الثاني [الدستوري] من الحكم ـ كما علمتَ ـ يقتصر على التفويض في الشؤون النافعة للأُمَّة. وخلافًا للصورة الأولى، فهذه الحكومة تعتمد على الشراكة والحرية والحقوق، ومنها الحقُّ في المساءلة المالية ومراقبة المسؤولين. وكل هذا أيضًا من نتائج العمل بالمبدأين المذكورين أعلاه[٩]. وقد وَضَعَ هذين المبدأين ولوازمهما مؤسِّسُ الدين، وعندما كان هذان الأصلان محفوظين مصانين، ولم ترتد الحكومة الإسلامية من الصورة الثانية إلى الأولى، حيَّرت وتيرةُ انتشار الإسلام العقولَ. أمَّا عندما تولَّى

---

(٨) في المذهب الشيعي، كان للإمام الغائب في غيبته الصغرى أربعة سفراء أو نوَّاب، ثم لما بدأت غيبته الكبرى أصبح العلماء والفقهاء «النُّوَّاب العامِّين». (المحرر)

(٩) في الأيام الأولى للإسلام، جرى العملُ التامُّ بهذين المبدأين، لدرجة أنَّ الخليفة الثاني اعتُرِض عليه علنًا عندما ارتدى حُلَّةً زائدة، حيث أُعطي الناسُ ثوبًا واحدًا فقط. فكان عليه أن يستشهد ابنَه عبد الله، الذي شهد بأن الثوب الثاني هو ثوبه، وأنه أعطاه لوالده برضاه. وفي مناسبة أخرى، عندما طلب من الناس تقويمه إذا أخطأ، قال أحدهم: لو اعوججت لقوَّمناك بسيوفنا.

معاوية وبنو العاص السلطة، وتحوَّلت جميع مبادئ الحكومة الإسلامية ولوازمها إلى النقيض تمامًا، فقد تغيَّر الوضع. ولكن لمَّا كانت الأمم الأخرى أيضًا واقعةً آنذاك في نِير الطغيان والاستبداد، لم يكن التغيُّر كبيرًا، واستمرَّ الإسلام في التمتُّع بقدرٍ من الاستقرار، على الرغم من استبداد حكَّامه. ولحظة أن أدركت الأمم الأخرى الأُسسَ الطبيعية للحكومة التقدُّمية، كان من المحتوم أن تزدهر تلك الأمم، وأن تتراجع الأمَّة الإسلامية لتصبح أدنى منها، وأسوأ من ذلك أنها عادت إلى وحشية الجاهلية، فأصبحوا كالحيوانات بل النباتات، في درجة استعبادهم. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

على أي حال، لمَّا كان أساسُ النموذج الأول هو الاستعباد وأساسُ الثاني هو الحرية، فإنَّ نصوص القرآن الكريم وأحاديث المعصومين قد شبَّهت في مواضع عديدة استبداد الطغاة بالعبودية؛ أي: نقيض الحرية. وفيها توجيه للمسلمين أن يحرِّروا رقابهم من نِير البؤس.

فمثلًا، يخبر القرآن أن فرعون طغى وعلا على بني إسرائيل، على الرغم من أنهم لم يعبدوه كما عبده المصريون، وأنهم كانوا يُعذَّبون ويسجنون في مصر، ومُنعوا من الخروج إلى الأرض المقدَّسة. ففي إحدى الآيات، يقول موسى عليه السلام لفرعون: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٢٢﴾﴾ [الشعراء: ٢٢]، وفي آية أخرى يقول فرعون: ﴿وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [المؤمنون: ٤٧]. وفي آية ثالثة يقول: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ ﴿١٢٧﴾﴾ [الأعراف: ١٢٧]. فواضحٌ أن المقصود بعبودية بني إسرائيل [لفرعون]؛ أي: خضوعهم واستسلامهم. كما ورد عن أشرف الخلق ﷺ في الحديث الصحيح والمتواتر: «إذا بلغ بنو العاص ثلاثين، اتخذوا دين الله دولًا، وعباد الله خولًا» [بحار الأنوار للمجلسي]. وقد قال صاحب مجمع البحرين [فخر الدين الطريحي، نحو ١٥٧١ ـ ١٦٧٤] إن كلمة «خولًا» تعني «عبيدًا». كما عمَّم معنى الكلمة صاحب القاموس [الفيروزآبادي، نحو ١٣٢٩ ـ ١٤١٤]، وجعل معنى كلمة «الخَوَل» في هذا السياق تشمل «العبيد» وغيرهم من «الحاشية»[10]. ويتأكَّد

(١٠) قال في القاموس المحيط: «والخَوَلُ: . . . ما أعطاك الله تعالى من النَّعَمِ والعَبيدِ والإماءِ، وغيرِهم من الحاشِيةِ». (المترجم)

هذا التعميم في الآية الكريمة: ﴿وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾ [الأنعام: ٩٤]. فالحديث النبوي الشريف فيه نبوءة بأنه إذا بلغ عدد ثمار شجرة الاستبداد الخبيثة ثلاثين، سيغيرون دين الله ويتخذون الناس عبيدًا. جعل النبي ﷺ هذا العدد حاجزًا يبدأون بعده في تحويل شكل الحكومة الإسلامية من الإشراف والولاية إلى الملك الاستبدادي. وقال أمير المؤمنين عليٌّ عليه أزكى الصلاة والسلام في إحدى خطبه عن محنة بني إسرائيل على أيدي فرعون وقومه: «اتخذتهم الفراعنة عبيدًا». وفسَّر معنى العبودية بقوله: «فساموهم العذاب وجرَّعوهم المرار، فلم تبرح بهم الحال في ذلِّ الهلكة وقهر الغلبة، لا يجدون حيلةً في امتناع، ولا سبيلًا إلى دفاع». وفي تلك الخطبة تحدَّث عليٌّ عن استيلاء الأكاسرة والقياصرة على بني إسماعيل وبني إسرائيل. وعلى الرغم من أن التسلُّط في هذه الأحوال لم يكن فيه تأليه للملوك كما كانت الحال في مصر، فإنَّ عليًّا تناولها تناولًا مشابهًا، فقال: «كانت القياصرة والأكاسرة أربابًا لهم، يجتازونهم عن ريف الآفاق وبحر العراق إلى منابت الشِّيح». وفي خطبة أخرى، بعد أن بيَّن سخطه على نفاق أهل العراق وعصيانهم، وحذَّرهم فيها من أن نتيجة عملهم هذا أنهم سيحرمون من إمامته ويصبحون عبيدًا للحكم الأموي، قال: «لتجدنَّ بني أمية أربابَ سوءٍ من بعدي»، فاستعمل كلمة «أرباب» بدلًا من كلمة «ولاة» هنا. وهذا يتفق مع عشرات الأحاديث الأخرى التي تخصُّ تحوُّل صورة الحكومة في الإسلام الأول. كما ساوى أمير المظلومين الحسين بين طاعة الأمويين والعبودية الذليلة. فلمَّا قال له حفنة من أراذل الكوفيين: «انزل على حكم ابن عمِّك»، ردَّ قائلًا: «لا أعطينكم بيدي إعطاءَ الذليل، ولا أُقِرُّ لكم إقرارَ العبيد... هيهات منَّا الذلَّة، أبى الله ذلك لنا ورسوله والمؤمنون، وجدود طابت، وحجور طهرت، وأنوف حميَّة، ونفوس أبيَّة، من أن نُؤْثِرَ طاعةَ اللئام على مَصَارع الكرام». ردَّد الحسين بذلك كلمات أبيه الذي قال:

كيف يلوي إلى الدنيَّة جِيدًا لسوى اللَّه ما لواها

ولذلك رفض الحسينُ الإذعانَ، ومن أجل الحفاظ على حريته وتوحيده، ضحَّى بحياته وأمواله وأسرته، وقدَّم هذه التضحية العزيزة من أجل تحرير مجتمع المؤمنين وتنقيته من شوائب الأهواء الذميمة. ولذلك يُسمَّى كل من اتبع سنَّة الحسين المباركة، الذين ضحوا تضحياتٍ مماثلة، بأسماء مثل

«أباة الظلم» و«أبطال الحرية»، وهؤلاء جميعًا غيض من فيض وقطرة من هذا البحر المحيط المقاوم والساعي إلى الحرية.

خاطب الحسين - عليه السلام - وعلى الذين استشهدوا معه - حُرَّ بن يزيد الريحاني، عندما انشقَّ عن العدوِّ ووقف مع الحسين مُستعِدًّا للشهادة في هذا الركب المبارك: «أنت الحرُّ كما سمتك أمُّك، أنت الحرُّ في الدنيا والآخرة». وبالمثل في الآية: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا﴾ [النور: ٥٥]، وكذلك في الفقرات الأخيرة من دعاء «الافتتاح» [وهو دعاء مشهور عند الشيعة] التي تُشير إلى الإمام الثاني عشر، المهدي المنتظر - أرواحُنا فِداه - ففيها تشبيهٌ لاستسلام الأمَّة للطُّغاة بالشِّرك، وكما قال الحسين نفسُه: «وليس في عنقي بَيْعةٌ لطاغية زماني». وأيضًا، ففي تفسير الآية الكريمة: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] يتبيَّنُ أنَّ الآية تُشير إلى طاعة [اليهود والنصارى] العمياء للبابوات وبطانتهم، فتقليد الزعماء الدينيين الذين يدَّعون أنهم يمثلون الدين الحقَّ والانقياد لهم لا يختلف عن الخضوع للطغاة السياسيين، فكلاهما صورة من صور العبودية. والآية أعلاه - التي فيها توبيخ لمن يقلِّدون رجال الدين الفاسدين والمنافقين - تقودنا أيضًا إلى النتيجة نفسها. والفرق بين هاتين الصورتين من الطاعة هو أن الطغيان السياسي يقوم على القوة المجرَّدة، لكنَّ الطغيان الديني يقوم على المكْر والخداع، وهذا الفرق يقودُنا إلى الاعتقاد بأنَّ الصورة الأولى في الواقع ترجع إلى التسلُّط على الأبدان، بينما ترجع الثانيةُ إلى التسلُّط على القلوب.

هذا يؤكد دِقَّةَ استنباط بعض أهل العلم وحِكمتهم لمَّا قسموا الطغيان والاستبداد إلى سياسيٍّ ودينيٍّ. والنوعان مترابطان وكلٌّ منهما يحمي الآخر! ومن الواضح أيضًا أن اقتلاع هذه الشجرة الخبيثة والتحرُّر من هذه العبودية المدقعة - الذي لن يتحقَّق إلا من خلال وعي الأمَّة ويقظتها - يكون سهلًا نسبيًّا في حالة الاستبداد السياسي، وصعبًا إلى الغاية في حالة الاستبداد الديني؛ مما يؤدي إلى تعسير مقاومة النوع الأول من الطغيان أيضًا.

الحالة المزرية للإيرانيين تُعدُّ شهادةً حيَّة على الدعم المتبادل لهذين

النوعين من الاستبداد والاستعباد. فالنوعان متحالفان متحدان؛ ولذلك فإن صعوبة التخلُّص من الطغيان السياسي تكْمُن في دعم الطغيان الديني للنظام السياسي. وسوف نبيِّن هذا بمزيدٍ من التفصيل إن شاء الله عند الحديث عن أساليب مقاومة قوى الاستبداد.

ولنا أن نقول إن الإذعان للأوامر الاستبدادية لطُغاة الأمَّة المتمردين وقُطَّاع الطريق ليس مجرَّد ظلم لحياة المرء وحريته، التي هي أعظم منحة منحها الله تعالى اسمه للبشر؛ بل هو ـ وفقًا للنص القرآني الصريح وأحاديث المعصومين ـ بمثابة الشرك واتخاذ الشركاء مع الله؛ لأنَّ الله هو المستحقُّ وحده لصفات الملك التامِّ لخلقه، والانقياد التامِّ لما يأمر به، وهو وحده الذي لا يُسأل عمَّا يفعل، فهذه كلها صفاته المقدَّسة. فمَنْ انتحل هذه الصفات لنفسه ليس طاغية ومغتصبًا وحسبُ؛ بل هو وفقًا للنصوص المقدَّسة يرتدي رداءَ الإلهية ويعتدي على الملكوت القدسي. وعلى العكس من ذلك، فالتحرُّر من مثل هذه العبودية المدقعة لا يحرِّر الروح من حالتها النباتية والحيوانية وينقلها إلى شرف الإنسانية وحسب؛ بل يقرب المرء من التوحيد وعبادة الله ومن أسمائه تعالى وصفاته. ولذا فإن تحرير الأمم السجينة والمغتصبة من نِير العبودية والاستعباد وهدايتهم إلى حقوقهم الإلهية وحرياتهم كان من أهمِّ مقاصد الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم.

في القرآن أنَّ موسى وهارون عليهما وعلى نبينا السلام قالا لفرعون: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ﴾ [طه: ٤٧]. فكل ما طلبوه هو تحرير بني إسرائيل من الاستعباد والتعذيب، وأن يخرجوا إلى الأرض المقدَّسة. بل إنهما ضمنا لفرعون أن يستمرَّ حكمه وسلطانه في أرضه (كما ورد في «الخطبة القاصعة» للإمام عليّ)، فأدى رفض فرعون وتعقبه لبني إسرائيل إلى غرقه وجنوده، وتحرير بني إسرائيل. وفي «الخطبة القاصعة» للإمام عليٍّ عليه السلام، وبعد العبارات التي نقلناها أعلاه، ذهب إلى أن إحدى مزيات رسالة النبي ﷺ هو التحرُّر من رقِّ [أكاسرة فارس وقياصرة روما].

في السيرة النبوية، يمكن ملاحظة المساواة بين الشعب والقادة في الأمَّة، في جميع القوانين والواجبات، وأن نرى الجهود العظيمة التي بذلها النبي ﷺ للتأسيس لهذا المبدأ، لضمان رفاهية الأمَّة.

ولنذكر مثالًا على كل حالة. **أولًا**: يتضح مبدأ المساواة في الأموال في

الحادثة التي أرسلت فيها ابنةُ النبي ﷺ زينبَ إلى المدينة بقلادةٍ ورثتها عن أمها، لفداء زوجها أبي العاص [ابن الربيع، الذي كان غير مسلم وأسره المسلمون يومَ بدر]. وعندما رأى النبيُّ ﷺ قلادةَ خديجة عليها السلام بكى وقال إنه سيطلق سراح زوجها دون مقابل، لكنه كان حريصًا على سؤال جميع المسلمين عمَّا إذا كانوا يرون أن يردوا إليها [أي زينب] قلادتها وأسيرها.
ثانيًا: مبدأ المساواة في الأحكام يتضح في الحادثة التي لم يميز فيها النبي ﷺ بين عمِّه العباس وابن عمِّه عقيل على غيرهما من أسرى المعركة، عندما حضروا أمامه، فلم يُمنَحا أي امتيازاتٍ خاصَّة، حتى في شدِّ وثاق أيديهما. **ثالثًا**: مبدأ المساواة في العقوبات يتضح في خطبة النبي ﷺ الأخيرة، عندما ناشد المسلمين أن يقتصَّ منه مَنْ كانت له مظلمة، فقام أحدهم وقال إنه استقبل النبيَّ ﷺ وهو على ناقته، وأنه رفع السوط وهو يريد الراحلة فأصاب كتفه، فكشف نبيُّ الإسلام عن كتفه، وطلب من الرجل أن يقتصَّ منه حتى يرضى، لكن الرجل قبَّل كتفَ النبيِّ ﷺ واكتفى بذلك. وأيضًا قوله ﷺ أمام الناس: «**لو أن فاطمة بن محمَّد سرقت لقطعت يدها**»، فلم تختلف عقوبتُها أدنى اختلاف عن عقوبة غيرِها.

ولإحياء هذه السُّنَّة المباركة، ومحو بدعة التفضيل في العطاء واسترداد الأموال الموقوفة، وإقامة مبدأ المساواة؛ واجه أميرُ المؤمنين الكثيرَ من العداوات والاضطرابات في أثناء حُكمه. حتى إنَّ كبار أصحابه؛ كعبد الله بن عباس ومالك الأشتر وغيرهما، كانوا قد اعتادوا على منح العطاء وقبوله والتمييز على أساس القرابة، فكانوا يفضِّلون السابقين من المهاجرين والبدريين على المتأخرين وحديثي الإسلام كالإيرانيين، فلمَّا طلبوا من [عليٍّ] ذلك ما كان منه إلا أن زجرهم وأغلظ لهم في القول. وكذلك قصَّة رفضه لإعطاء أخيه المحتاج [عقيل] من بيت المال، وعتابه الشديد لإحدى بناته التي أرادت أن تستعير قلادةً من بيت المال لليلة واحدة، وكذلك عتابه لأحد أبنائه لمَّا أراد مُدًّا من العسل من بيت المال ليطعم به ضيوفًا له ـ وهو العتاب الذي أبكى معاوية لمَّا سمعه وجعله يذكر فضل أمير المؤمنين ـ، وما لا يحصى من القصص الأخرى التي هي أمثلة على العدالة والمساواة في الإسلام، التي يستحي أمامها من يدَّعي العدل والمساواة.

لم تكن كلُّ هذه المساعي إلا للحِفاظ على هذه الركيزة الأساسية

للإسلام، والقيام بالمسؤولية الكبرى للإمامة في الإسلام. وبمثل هذا الدافع، ومن أجل اتباع سبيل الأنبياء الكرام والأوصياء المؤتمنين، قام الربانيون من قادة المذهب الجعفري [الشيعي] لتحرير المؤمنين من عبودية الطغاة في هذا العصر المبارك، الذي سيكون بفضل الله وعونه العصر الذي ينتهي فيه استعباد المسلمين وتراجعهم، فقد قرروا عملًا بالمبدأ القائل: «ما لا يُدرك كلُّه لا يُترك كلُّه»، أن يحولوا شكل الحكم من الملكية إلى النيابية. وبينما أدى الحكم الملكيُّ إلى تدمير المجتمعات الإسلامية وانحدار الدول الإسلامية، فإنَّ الحكم النيابيَّ سوف يمنع معظم أشكال الفساد، ويحول دون تسلُّط الكفار على البلاد. وفي هذا السبيل، خاض [زعماء الدين] صراعًا ضروريًّا لحماية بَيْضة الإسلام. من الواضح أنَّ هذا الإدراك للحاجة إلى التغيير، وهذا السعي المقدام الجاد لوضع حدٍّ للحكم المطلق واستبدال الحكومة المقيَّدة به؛ قد أثارا ردودَ فعلٍ عنيفةً. قام أصحاب الاستبداد الديني - عملًا بواجبهم القديم والمستمر في حماية شجرة الطغيان الخبيثة باسم حماية الدين - قاموا بتشويه مبادئ الحكومة المقيدة والمسؤولة، التي تحافظ على الحياة، والحط منها بكل ما أوتوا؛ وذلك خلافًا لتحذير القرآن لهم: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة: ٤٢]. فصوَّروا أنَّ تحرير الأمَّة من براثن الطغاة الظالمين وَهْمٌ خدَّاع (ويعلم قارئ هذه الرسالة أن هذا التحرُّر هو مقصد جميع الأنبياء وخلفائهم العادلين، وهو أصل الحكومة الإسلامية، التي شوَّهتها شجرة الاستبداد الخبيثة التي زرعها بنو العاص). ذهب أنصار الاستبداد الديني إلى أبعد من ذلك، وصرَّحوا أنَّ هذا الصراعَ كفرٌ بكل الحدود الأخلاقية، وأنه محاولة لنشر الردَّة. بل إنهم عزوا المظهر الخارجي للمرأة في الغرب (الذي سمحت به المسيحية في بلدان مثل روسيا أو فرنسا أو بريطانيا) إلى التغيير السياسي، من الحكم المطلق إلى الحكم الدستوري، مع أنَّ هذا بعيد كل البُعْد عن الحكومة الدستورية. كما أساءوا فهمَ مبدأ المساواة في الحقوق والسلطات، الذي علم القارئ من هذه الرسالة أنه جرى عليه عَمَلُ النبيِّ ﷺ وخلفائه العادلين، الذي من أجله استُشهِد عليٌّ وكذلك ابنُه الحسين. قالوا إن هذا المبدأ سيمحو جميعَ الاختلافات بين المسلمين وغير المسلمين، في أمور الميراث والزواج وحتى العقوبات؛ وأنه ينكر أي تفرقة بين الأطفال والبالغين، والعقلاء والمجانين، والصحيح والمريض، والحر والمُكره، والقادر

والعاجز، وما إلى ذلك؛ من حيث حقوقُ هؤلاء وواجباتهم. كل هذه المسائل، التي بينها وبين السعي إلى الدستورية كما بين السماء إلى الأرض، نسبوها إلى أصل هذا المسعى النبيل.

ولمَّا كان خلاصُ الأمَّة وسعادتها والحفاظ على حقوقها الأساسية مرهونًا بتقييد الحكومة ومساءَلتِها، فقد تحَّركوا لتغطية هذه المنحة الإلهية برداءٍ قبيح. ولم يدركوا أن الشمس لا يمكن حجبها بالطين، وأن النيل لا يمكن ردمه بالمعاول. إن الأُمَّةَ الإيرانية ـ مهما بلغ جهلُها بمقتضيات الدين، وبغضِّ النظر عن عدم وعيها بشرور العبودية وميزات الحرية والمساواة ـ تفهم هذا القدرَ على الأقل: أنَّ العقلاء فيها والمواطنين الشجعان ـ سواءٌ من رجال الدين أو الأبطال أو التجار ـ ما كانوا ليثوروا من أجل ما نسبه أنصارُ الاستبداد الديني إلى الدستورية، وإنما ثاروا من أجل تحقيق الحرية والمساواة. وأئمَّة المذهب الجعفري أيضًا، لم يدفعهم إلى التصديق على هذه الحركة بفتاويهم الصريحة، وفي تسمية أعدائها بأنهم أعداء إمام العصر [الإمام الغائب]، إلا حمايةُ أصل الإسلام وسلامة الدول الإسلامية. وهذه الطغمة من الطغاة والظالمين في الأمَّة، هؤلاء المنتهكون للشريعة، يعلمون تمام العلم أن نشر الفساد والفوضى والفجور لا يمكن إلا أن يعزِّز موقف أهل الحكم المطلق المستبدين غير المسؤولين، وليس لهم من مقصدٍ إلا مساعدة أسيادهم بالوقوع في تلك الأعمال الشنيعة. إنهم يعلمون تمام العلم معنى قولنا إن هؤلاء المشايخ «أضرُّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيدٍ على الحسين عليه السلام»! ويعلمون جيِّدًا كم آذانا تحالفُهم مع الطغاة، ويدركون جيدًا أن تلك الآية الكريمة تتحدَّث عنهم: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾﴾ [آل عمران: ١٨٧]. فعليهم أن يدركوا أن إعانتهم للطغاة لن تؤديَ بهم إلَّا إلى الفضيحة واللعنة في الدنيا والآخرة. فهذه سُنَّةُ الله التي لا تتبدَّل ولا تتغيَّر كما في القرآن: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ [الأحزاب: ٦٢].

آن للقلم أن يتوقَّف عن وصف هذه الفضيحة التي سيعودُ ضررُها علينا جميعًا، وسنُرْجِئُ الكشفَ عن مغالطاتهم إلى الموضع المناسب من الفصول الخمسة للكتاب. وسوف نختم المقدمة بذكر الملخص التالي للفصول الخمسة القادمة:

الأول: أنَّ أساس الحكم في دين الإسلام وغيره من الأديان، وكذلك عند الفلاسفة غير المتدينين، والعقلاء منذ القِدم وحتى اليوم، ليس سوى الصورة الثانية [الدستورية] من الحكم. والانحدار منها إلى صورة الحكم [المطلق] الأخرى هو من فعل الطغاة المستبدين في كل العصور وحقب التاريخ.

الثاني: أنه خلال عصر الغيبة [للإمام الغائب]، حُرِمت الأمَّة من الولاية الإلهية والنيابة العامَّة [للإمام]، اللتين اغتصب دورهما ووظيفتهما الهالكون. فهل يجوز للإنسان أن يسمح بتسلُّط الصورة الأولى من الحكومة؛ أي: صورة الظلم المركَّب والغصب تلو الغصب؟ أم يتعيَّن على المسلمين أن يخفِّفوا درجة الظلم والغصب؟

الثالث: بناءً على ضرورة تقييد سلطات الحكومة المذكورة أعلاه، فهل يقال إن الصورة الحالية للحكومة الدستورية ـ القائمة على مبدأي الحد من السلطات ومساءلة الحكومة ـ هي الجواب الصحيح الخالي من الإشكالات؟

الرابع: مناقشة بعض المغالطات والشبهات المثارة ضد الحكومة الدستورية.

الخامس: بيان شروط صِحَّة عملية انتخاب ممثِّلِي الأُمَّة وشرعيتها، وموجزٌ بمسؤولياتهم.

الفصل الرابع عشر

محمود طرزي

ما الذي ينبغي عمله؟

كان محمود طرزي (أفغانستان، ١٨٦٥ ـ ١٩٣٣) أبرز المؤيدين في أفغانستان للتحديث والإصلاح في سياقٍ إسلاميٍّ، وذلك بعد السيد جمال الدين الأفغاني (الفصل الحادي عشر)، المتنازَع في مولده في أفغانستان أو إيران. قضى طرزي أكثر من ٢٠ عامًا في الإمبراطورية العثمانية، ولا سيما في دمشق، بسبب والده الشاعر الشهير الذي أدت جرأته إلى نفي الأسرة من البلاد. درس طرزي مع الأفغاني لسبعة أشهر في إسطنبول، وكان على اتصالٍ فكريٍّ بالإصلاحيِّين في الشام وآسيا الوسطى والهند. عاد طرزي إلى أفغانستان في عام ١٩٠٥م، وافتتح مكتبًا للترجمة، وكان يدرِّس التاريخ والجغرافيا في مدرسة عسكرية، وتولَّى رئاسة تحرير سراج الأخبار، وهي مجلةٌ دَورِية كانت تصدر كل شهرين، وأصبحت حجر الزاوية للصحافة الأفغانية الحديثة. استعمل طرزي هذه المجلة كالمنتدى لينشر رسالته عن التحديث والقومية والهوية ـ الأفغانية الشرقية الإسلامية ـ بين النخبة في أفغانستان والدول الإسلامية المجاورة. وبسبب انفصاله عن الأساليب الأدبية المزخرفة، يوصف طرزي أحيانًا بأنه أبو النثر الحديث في أفغانستان. القطعة المختارة هنا من أعمال طرزي مأخوذةٌ من كتابٍ وُزِّع على مشتركي مجلة سراج الأخبار في سبتمبر عام ١٩١٢م، ورواية طرزي للتاريخ الأفغاني تتسم بالسطحية ولا تلتزم تمام الالتزام بالواقع، وهي تعكس النسخةَ التي كانت تتمتَّع برعاية الدولة آنذاك. ومن المحتمل أن يكون طرزي أحد المهندسين الرئيسين لتلك الرواية، تمامًا كما اعتمدت الدولةُ نموذجَه للسياسة التعليمية

لاحقًا، وهو النموذج الذي شكَّل أساسَ التعليم الحديث في أفغانستان[1].

Source: Mahmud Tarzi, *Chih Bayad Kard?* (Kabul, Afghanistan: Siraj al-Akhbar, 1912), pp. 119-159.

ترجمت المقال عن اللغة الدرية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتبت المقدمة: هيلينا مالكيار.

---

(١) Vartan Gregorian, *The Emergence of Modern Afghanistan: Politics of Reform and Modernization, 1880-1946* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969); Sobir Mirzoev, *Literaturno-prosvetitel'skaia Deiatel'nost' Makhmuda Tarzi i Ego Gazeta Siradzh-ul'-Akhbar, 1911-1919 (The Literary and Educational Activity of Mahmud Tarzi and his Newspaper, The Lamp of the News, 1911-1919)* (Dushanbe, Tajikistan: Izd-vo "Irfon," 1973); Ashraf Ghani, "Literature as Politics: The Case of Mahmud Tarzi," *Afghanistan*, volume 29, number 3, 1976, pp. 63-72; May Schinasi, *Afghanistan at the Beginning of the Twentieth Century: Nationalism and Journalism in Afghanistan, A Study of Seraj ul-akhbar (1911-1918)* (Naples, Italy: Istituto Universitario Orientale, 1979); 'Abd al-Bashir Shur, *Mahmud Tarzi-yi Afghani (Mahmud Tarzi the Afghan)* (Kabul, Afghanistan: Nasharat-i Ittihadiyya-i Zhurnalistan, 1988).

ما الذي ينبغي عَمَلُه؟

مرَّ عهدُ الأمير العظيم [دوست محمد خان، حكم بين عامي ١٨٢٦ - ١٨٣٩م، وبين عامي ١٨٤٢ - ١٨٦٣م] في هدوءٍ وتَرَفٍ تامٍّ؛ إذ بُذِلت فيه جهود كبيرة للإصلاح الداخلي، وأصبحت كلُّ المناطق التابعة مرتبطةً بالإدارة المركزية في كابول، فأصبحت أفغانستان دولةً قويةً يتبعها الكثير من المناطق. ولكن لم يفكِّرْ أحدٌ في السياسة الخارجية، ولم تُبذَلْ أيُّ جهودٍ في مجال التعليم العام.

بعد وفاة الأمير العظيم، أصاب أبناءَه وباءُ الانقسام مرةً أخرى، واشتعلت حربٌ أهلية مدمِّرة بين الأسرة الحاكمة. اجتاحت الفوضى وسفك الدماء أرجاء البلاد، وضاعت آنذاك بلوشستان وشلكوت[٢] والدراس وبيشاور ومقاطعات أخرى.

يجب أن نقول إنَّ لمثل هذه الحرب الأهليَّة والاقتتال بين الإخوة سببَيْن رئيسَيْن: أحدهما هو التزوج من العديد الزوجات[٣]، ولا نسمِّي ذلك تعدُّد الزوجات، فهذا المصطلح يشير إلى العدد الذي حدَّدته الشريعة [الإسلامية] - وهو أربع زوجات - ولا يكون مباحًا إلا بشروطٍ معينة. لكنَّ المراد بالعديد من الزوجات أي عددٍ كبير ربما بلغ عشرين أو ثلاثين أو أربعين زوجةً، وكل واحدة منهنَّ تلد على الأقل طفلًا واحدًا، صالحًا أو طالحًا! وهؤلاء الزوجات المتنافسات يغرسن الفتنة والشقاق في أطفالهنَّ منذ أيامهم الأولى. كما أنَّ التنافس والعداء بين المربيات وخدم الذكور والحاضنات، كان يعزِّز

---

(٢) الاسم القديم لمدينة كويته الواقعة في باكستان الآن. (المترجم)

(٣) كان للأمير حبيب الله خان - وهو صاحب طرزي - عددٌ كبير من الزوجات والسراري في حَرَمِه. (المحرر)

هذا الشقاق. والثاني: قلّة التعليم والانضباط الواجبين بين الأمراء؛ فمنذ ولادتهم، كانوا يلقبون بالألقاب الملكية، ويقضون أيامهم في اللعب والمتعة. وكان تعليمُهم العلمي في الجملة مقتصرًا على قراءة الكتب باللغة الفارسية، وكتابة المراسيم والأوامر. ولم يكونوا مدركين لأخبار العالم الخارجي. كان هذا الجهل الفطري وقِلّة التعليم سائديْن لدرجة أنه لم يمكن لأحدٍ الهروب من آثارهما.

في النهاية، استولى الأمير شير علي خان [حكم بين عامي ١٨٦٣ ـ ١٨٦٥م، وبين عامي ١٨٦٩ ـ ١٨٧٩م] على عرش أفغانستان، وتوحَّدت البلادُ بأكملها مرةً أخرى تحت قيادة مركزية واحدة. وقد نظَّم جيشًا من نحو ستين إلى سبعين ألف جندي، ممَّن تلقَّوا تدريباتٍ عسكريةً حديثة. كما نفَّذ عددًا من الإصلاحات في الإدارة المدنية. ومع ذلك، فقد ارتكب الأمير شير علي خان خطًا سياسيًا في النهاية، وهو أنه انخدع بمؤامرة الدولة الروسية، وأعلن الحرب على الدولة الإنكليزية. ونتيجة لذلك، انهزم وهرب إلى تركستان، وتوفي في مزار شريف. ثم أُطلِق سراحُ ابنه، الأمير محمد يعقوب خان [حكم بين عامي ١٨٧٩ ـ ١٨٨٠م]، الذي كان والده قد سجنه لسنواتٍ عديدة، وفي ذلك الوقت الحساس: اعتلى العرش. أسفرت حالته الذهنية غير المنضبطة بعد سنوات الحبس الطويلة، إلى جانب وَهَنِ بطانته وعجزها وسوء طويَّة بعض مُستشاريه الملكيين؛ عن توقيعه على اتفاقيةٍ وخيمةٍ عظيمة الضرر مع الإنكليز. أدت هذه الاتفاقية إلى مقتل [المسؤول البريطاني لويس] كاڤاغناري [في عام ١٨٧٩م]، وإلى سجن الأمير ونَفْيِه بعد ذلك إلى الهند. فاحتلَّ الإنكليز أفغانستان للمرة الثانية، ونصب الجنرال الشهير [فريدريك] روبرتس [١٨٢٣ ـ ١٩١٤م] ـ متذرِّعًا بمقتل كاڤاغناري ـ المشانق في كابول، وبدأ في إعدام خمسة أو عشرة أو عشرين أفغانيًا بريئًا، يوميًا. وقد باع عدد من الخائنين، بسبب الجهل ونقص التعليم والجهل بالوطَنية والتديُّن، باعوا إيمانَهم بالدين من أجل المكاسب الدنيئة، ووقعوا في جميع أنواع الفواحش والخسائس. وسيظل التاريخ الأفغاني يذكر أسماءهم ويلعنها إلى الأبد.

لكنَّ أكثر المواطنين قاموا في وجه الإنكليز، وأعلن الملالي [أي علماء الدين] الجهادَ في كل مكان. فسار النساء والرجال، والكبار والصغار، وكلُّ

من أمكنه حمل السلاح، إلى ساحة المعارك، وبدأت فوضى الانتفاضة في تحدي الإنكليز. كان جيشهم محاصرًا في شربور، وهي الحامية التي بناها الأمير الراحل شير علي خان، لتكون حِصنًا حصينًا للجيش الوطني الأفغاني. وفي قندهار أيضًا، حُوصر الجيش الإنكليزي. أصبح البؤس والدمار اللذان أصابا الإنكليز سابقًا يهدِّدانِهم مرةً أخرى، ولكن على مستوياتٍ متعدِّدة في هذه المرة. وفي هذه اللحظة بالتحديد، جاء الخبرُ الصاعق أن جلالة الملك الراحل الأمير عبد الرحمٰن خان [حكم بين عامي ١٨٨٠ ـ ١٩٠١م] قد عبر نهر آمو [عائدًا من منفاه في آسيا الوسطى]. إذا كانت الأمَّة الأفغانية قد استطاعت إلحاق تلك المصيبة بالإنكليز، دون ملك أو قائد عسكري، فتخيَّل الجحيم الذي سيصيب العدوَّ، إذا تولَّى هذا القائدُ المقدام والأمير الشهم قيادةَ هؤلاء الشجعان. كانوا كالأسود الجائعة متعطِّشين لدماء أعداء وطنهم!

سلكت الدولة الإنكليزية الموقَّرة سياسةً حكيمة، وأرسلت وفدًا استباقيًا إلى الأمير الراحل قبل أن يتوجَّه إلى كابول. حمل الوفد خطابًا سريًا يحتوي على عرضٍ للسلام والتفاوض. وعندما وصل جلالته إلى منطقة تشاريكار في كوهستان، كان نحو ثلاثمائة ألف من المدنيين المسلحين في المنطقة وعدد من جنود الجيش النظامي، على استعدادٍ لخدمته. ونتيجة للاتفاق الذي وُقِّع في زيما، غادرت القوَّاتُ الإنكليزية أفغانستان في أمان، وانتقلت السيطرة على شؤون أفغانستان إلى الملك الحكيم والذكي والشجاع صاحب الأيدي القادرة والقوية. وهنا، لن نكون متجاوزين إذا قلنا إنه بسبب هذا الحادث، أصبحت الدولة الإنكليزية الموقَّرة مدينةً لجلالة الأمير الراحل؛ لأنَّه كان يمكنه ـ إذا شاء ـ أن يُلْحِق بالجيش الإنكليزي الكثير من البؤس والدمار. ولذلك، فإذا ادعت الدولة الإنكليزية الكريمة أنَّها أقرَّت شرعية الحكومة الأفغانية، فيمكن للحكومة الأفغانية المجيدة أيضًا أن تؤكِّد أنها أنقذت قوات الإنكليز من إبادةٍ أكيدة.

بشَّر هذا بعصرِ التجديدِ في أفغانستان، فبعد فترة من الهيمنة الأجنبية تأسَّست مرةً أخرى دولة أفغانستان المستقلَّة. لن نخوض في جميع الأعمال وأوجه التقدُّم التي حدثت خلال حكم صاحب الجلالة الراحل؛ لأنها لم تنمحِ بعدُ من ذاكرتنا، وخلاصة القول أنَّ أفغانستان تحت قيادة جلالته

أصبحت دولةً عظيمة وقوية، ولديها جميع الأهلية والقدرة على بناء دولة إسلامية كبرى في آسيا.

بعد وفاة مؤسس المملكة، جاء دور أكبر أبنائه وأحكمهم، وهو صاحب الجلالة المستنير والعظيم، منار الأمَّة والدين، الأمير حبيب الله خان [حكم بين عامي ١٩٠١ ـ ١٩١٩م]. وأدت قدرات صاحب السموّ ومواهبه الفطرية العظيمة إلى نموٍّ وتقدُّم مستمر، حتى إنَّ أفغانستان في هذه اللحظة اكتسبت مكانًا مهمًّا في قارة آسيًا، فأصبح من المناسب أن توصف بأنها شعاع مقياس العدالة والمساواة في آسيا. ولهذا السبب تحديدًا يضطر المرء إلى طرح السؤال:

«ما الذي ينبغي عَمَلُه في هذا الوقت؟».

نعم، على المسلمين أن يسأل بعضُهم بعضًا هذا السؤال، ويجب أن يفكّروا ويتأمَّلوا في وضعهم، والوقت محدود قصير، وعمَّا قريب ستضيع فرصةُ الهجوم. لحظةٌ واحدة من الإهمال تؤدي إلى يوم كامل من الضرر، ويومٌ واحد من الضرر يؤدي إلى شهرٍ من التلكُّؤ والتَّخلُّف، وشهرٌ من التخلُّف يعني سنةً من التراجع، وسنةٌ من التراجع تعني حياةً كاملةً من الأسى والنَّدم. وفي هذه الحالة، فإنَّ جميع الأشجار والأحجار والجبال والصحاري والسماء والفضاء ستنشد في انسجامٍ تامٍّ:

«لا جدوى من النَّدَمِ لاحقًا».

إذا تأمَّلْنا بعنايةٍ في أسئلةٍ مثل: «ماذا كُنَّا وماذا أصبحنا؟»، و«ماذا فعلوا؟»؛ فسوف نصل إلى سؤال: «ما الذي ينبغي عَمَلُه؟». ويقول البعض إننا حتى لو أردنا، فمن المستحيل أن نرجع إلى الوضع الذي كُنَّا عليه منذ ألف وثلاثمائة سنة، فقد انتهت حالة الصفاء والعدالة والأخلاق الفاضلة لخلفاء النبيِّ ﷺ الأربعة [أي الخلفاء الأربعة الأوائل]، ففي ذلك العصر الذهبي من السعادة كانت أشعَّة ضوء تلك الأقمار اللامعة ما زالت مُشرقةً في قلوبهم، فجعلت قلوبهم وضمائرهم صافيةً. وكلما ابتعدنا عن أشعة الشمس المشرقة في تلك الحقبة، أصبحت قلوبنا وعقولنا أكثر قتامةً.

لكننا نعدُّ هذا عذرًا أعرجَ، ونرى الحقيقة في ضوء مختلف، فلا نعزو

تخلُّفنا وظلام عصرنا إلى انسحاب هذا النور؛ لأن ذلك النور لن ينأى بنفسه عنَّا حتى يوم القيامة. ولو كان هذا النور مقصورًا في فترة زمنية معينة، لكان قد انتهى بنهاية ذلك العصر الذهبي. لكننا نعتقد أنه سيشرق على العالم بأسره وإلى الأبد، وسوف يستنير العالم كلُّه به حتى نهاية الزمان. والسبب الوحيد لهذا الظلام وهذا الانحطاط المرير، هو أننا نأينا بأنفسنا عن ذلك النور.

إنَّ القرآن الكريم كتابٌ مقدَّس راسخ، وهو الصراط المستقيم الذي أُرسل لهداية البشرية بأسرها. ومع الأسف، فأكثرنا نحن المسلمين يجعل هذا الكتاب المقدَّس، المانح للحياة، مخصصًا لأمواتنا فلا نقرؤه إلا على أرواح الراحلين. فنحن نجعل هذا الكتاب العظيم، الذي أُنزِل شفاءً ورحمةً لسكان الأرض، كتابًا للموتىٰ. إننا نسمع تلاوة القرآن الكريم في المقابر وأمام الجُثَثِ أكثر من أي مكانٍ آخر! ولا يعني هذا أنه ينبغي ألَّا نقرأ القرآن على أرواح الموتى؛ بل المراد هو أنَّ الأحياء أيضًا يجب عليهم أن يقرؤوه لتحسين حياتهم.

جميع الشدائد والمآسي التي أصابتنا هي من جهلنا بالقرآن وبواجباتنا نحو أنفسنا ونحو الإنسانية والعالم. وكلُّ عَوَزِنا وفقرنا هو نتيجة للجَهْل وقلَّة التعليم. لقد بيَّن لنا القرآن الكريم أنَّ المعرفة حياة وأن الجهل موت، وأن المعرفة نور والجهل ظلام. لكننا مع الأسف نقرأ القرآن ونحفظه بسرعة كبيرة دون تدبُّر لمعانيه، ولا نستعين بهذا السلاح الفعَّال في حاجات عصرنا. إنَّ قرآننا يبيِّن ويشرح لنا أن كل شيء في الكون يمكن التغلُّب عليه؛ ولذلك إذا عملنا بما تعلمناه، وبمساعدة من العلم والمعرفة، فسوف يمكننا غزو جميع الأشياء، وتوظيفها لأنفسنا وبلادنا، وإذا هيمننا على جبالنا ومناجمنا ومحيطاتنا وأنهارنا، فما قمنا إلا بطاعة أوامر القرآن.

إجراءات عاجلة:

يا إخواننا المسلمين! لدينا الكثيرُ من الإجراءات العاجلة التي يجب العمل بها، ولدينا القليل جدًّا من الوقت. فمهما كان الواجب فعله، فعلينا أن نسرع في فعله. يجب أن نتحرَّكَ بسرعةٍ وأن نستيقظ على الفور، وإلا سوف نُطارَد في أثناء نومنا، كما حدث للكثيرين منَّا من قبل.

أولًا: يجب أن نقرأ القرآنَ الكريم بعناية، ونجعل أوامرَه المجيدة دليلًا لنا في الدنيا والآخرة. وعلينا عقد لقاءات كبيرة للباحثين والعلماء والمتخصِّصين في الإسلام، في كل بلد مسلم. وفي تلك اللقاءات، علينا أن ندرس كتابنا المقدَّس بعناية، وأن نترجم آياته النافعة إلى جميع اللغات التي يتحدَّثها المسلمون. وعلينا بعد ذلك نشر تلك الترجمات وتوزيعها على العالم الإسلامي بأسره، حتى يتعلَّم المسلمون أنَّ هذا الكتاب ليس كتابًا للآخرة أو للأموات، لكنَّه يتناول الكون بأكمله وجميع مخلوقاته. وأنَّ الله عندما وهب لنا هذا الكتاب، فقد سخَّر لنا العالم ومخلوقاته.

لجهلنا بالقرآن نقع في أعمالٍ سيئة وغير أخلاقية؛ كالرشوة والباطل والقَذْفِ والنفاق والتعصُّب، ونتسبَّبُ في الاستياء والحسد من خلال الأكاذيب والاتهامات الباطلة، وندمر أي فرصة للتعاطف والتعاون الأخوي. نحن نقع بلا شكٍّ في هذه الأعمال والكثير من غيرها مما لا يمكن ذكره. والغريب أننا نشعر بأننا تخلصنا من جميع خطايانا، عندما نركع عدَّة ركعاتٍ أو نقرأ بعض آيات القرآن الكريم. وفي الحقيقة، فإنَّ الصلاة لا تنفع إلا الإنسان نفسه، لكنَّ هذه الأفعال [كالرشوة والأكاذيب وما إلى ذلك] تزعزع أُسُسَ الإسلام. وكما أنَّ الصلاة مذكورةٌ في القرآن، فإنَّ هذه الأعمال السيئة مذكورةٌ فيه أيضًا. ولذلك، فلو كنَّا تعلمنا حقًّا من القرآن لكانت أفعالنا مختلفةً.

ثانيًا: كما يوجِبُ القرآنُ الكريم، يجب علينا أن نتَّحِدَ ونجعل الوحدةَ أساسًا لمبادئنا. ولنبدأْ بأنفسِنا، ثم ننشر هذه الوحدة وهذا الانسجام والاتحاد بين جميع القبائل والعشائر في الدول الإسلامية المختلفة. لكنَّ هذه المهمَّة تقتضي تضحياتٍ كبرى، والكثير من الجهد والمثابرة. يجب تأسيس المجتمعات والأندية والجمعيات والمدارس في جميع أنحاء العالم الإسلامي، ولا سيما في أثناء الحج إلى الحرمين الشريفين في المدينة المنورة ومكة المكرمة، حيث يجتمع المسلمون من خلفياتٍ مختلفة. ويجب أن تستند هذه الوحدة إلى مبادئ البقاء والتقدُّم والارتقاء الإسلامي. إن بلاد الفرنجة لديها خوفٌ كبيرٌ جامحٌ من هذه الوحدة الإسلامية، لكنَّ هدفنا ـ بل هدف الإسلام كله ـ ليس تشكيل اتحاد لمواجهة المسيحيين؛ بل الاتحاد من أجل تقدُّم مجتمعنا وتحسينه، ومن أجل حضارته وتعاونه. وسوف تكون جريمة

عظمى إذا استخدمت الوحدة الإسلامية في وجه المسيحية، فإنَّ استفزاز مسلمي الهند أو الصين أو تركستان مثلًا ليقوموا في وجه بلادهم يرقى إلى الوقوع في جريمة عظيمة. إنما الغرض من وحدتهم هو إحلال الخير والصداقة والوئام محلَّ الخبث والنِّفاق. وفي الوقت نفسه، وبصورة مشتركة، عليهم أن يشغلوا أنفسهم بحماية القرآن والإيمان والحقوق والأخلاق. يجب أن يحاولوا مع غيرهم من المسلمين أن يصلوا إلى مستويات التعليم والعلوم التي يمتلكها حكّامهم. ثم عليهم أن ينشروا معارفهم إلى إخوانهم، من الأحرار والمحتاجين، وعليهم الحفاظ على مواردهم الخاصَّة. والحمد لله أنَّنا يومًا بعد يومٍ نشهد ميلًا متزايدًا إلى هذه الوحدة بين المسلمين. والقرآن الكريم يأمر بالوحدة. وإذا كان المسلمون لم يصلوا إليها بعدُ، فهذا لأنهم لا يفهمون معنى الأوامر القرآنية. ونحن نجد ـ على سبيل المثال ـ أن الدولة العثمانية تعاني في هاوية من الشقاق. كما أنَّ إيران في حالةٍ أسوأ منها، وتُعاني أفغانستان أيضًا بسبب العداوات والتنافُس وإراقة الدماء، السائدة بوضوحٍ بين العديد من القبائل والعشائر والأجناس. لذلك يتعيَّن على المسلمين أن يستمدوا قوتهم من إيمانهم المطلق بالقرآن، وأن يزرعوا بذور الوحدة في مجال العالم الإسلامي، حتى يتمكَّنوا من جمْع ثمارها السعيدة.

ثالثًا: يجب أن نعتبر العلومَ والصناعةَ أصلًا من الأصول المستهلكة، وأن نسعى إليها بكل قوة. وهذه النصيحة موجَّهة بصورة خاصَّة إلى الدول المستقلَّة؛ كالدولة العثمانية وإيران وأفغانستان، التي لا تستخدم ـ مع الأسف ـ معادنها؛ أي: مناجمها. وخلافًا لذلك فالدُّولُ الأوروبية لا تستغلُّ مناجمَها وحدَها؛ بل تستغلُّ مناجم العالم بأسره، وإلى جانب الموارد الطبيعية، فهي قادرة أيضًا على الإنتاج الصناعي، وهذا ببساطة لما عندهم من المعرفة التي ليست عندنا. فما زلنا محرومين من آلاف الأشياء بسبب نقص المعرفة، بينما اكتسبها الآخرون الذين حصَّلوا تلك المعرفة، وليست المعادن سوى مثالٍ واحد. والعلاج الوحيد لتحقيق ذلك في إيران وأفغانستان هو أن نرسل أطفالنا إلى المدارس والكليات وورشات العمل، ولا علاج أيضًا إلا في بناء بنية تحتيَّة في بلادنا للتعليم العلمي، ولا سيما في المرحلتين الابتدائية والثانوية. إذا بدأنا العمل اليوم، فقد نرى النتائج خلال ١٠ سنوات، وكلما تأخرنا ازدادت الخسارة التي سنواجهها.

رابعًا: في الدولة العثمانية الموقَّرة أصبح كلُّ مواطنٍ جنديًّا [في حروب البلقان]، فيجب العملُ بذلك في إيران وأفغانستان. فالأمَّة التي لا تتحمَّل مسؤولية حماية نفسها وبلادها من خلال المشاركة في القوات المسلَّحة أمَّةٌ تفرُّ من واجبها نحو وطنها وشرفها الوطني، وسوف يعاقب هؤلاء بلا شكٍّ في الدنيا والآخرة. ولا يعني ذلك أنَّه على جميع المواطنين في أفغانستان حمل السلاح في وقتٍ واحدٍ؛ بل المقصود تجنيد كل مواطن بلا استثناء عند بلوغه سنَّ الحادية والعشرين، وينبغي أن تكون مدَّة تدريبهم سنتين، وفي النهاية سيتركون الجيش ولديهم المعرفة العسكرية الأساسية. وتنحلُّ بذلك ـ في غضون بضع سنواتٍ ـ مشكلة تجنيد الجميع.

ومع كثرة ما علينا أن نفعله، فسوف أقتصر في اقتراحاتي المتواضعة على العناصر الأربعة المذكورة أعلاه.

خاتمة واعتذار:

كتب هذا المقالَ القصيرَ والمتواضِعَ أفقَرُ العِباد إلى خالِقِ البر والبحر، وقدَّمها للقراء في العدد الرابع والعشرين من المجلة، وهو العددُ الأخير في العام الأول. وعلى الرغم من ظُهور عدَّة مقالاتٍ خير من هذا المقال في الصحافة الإسلامية، فقد تجاهلت قصوري وكتبتُ مقالتي هذه، وتأتي شجاعتي من اقتناعي بأنَّ الكلام والكتابة خيرٌ من عدمهما. ولا شكَّ أنَّ هذا العمل لن يجيبَ إجابةً كافيةً وكاملةً عن السؤال: «ما الذي ينبغي عَمَلُه؟». لكنَّ هذه المقالة المتواضعة تفتح الباب أمام مزيدٍ من الكتابات من هذا النوع، وتثير الفكر والنقاش. ولذلك، فمن المأمول أن يكتب العلماء والمفكِّرون الذي يؤمنون بتقدُّم الإسلام من خلال تلك الوسائل عن أفكارهم ومقترحاتهم الثمينة والنافعة. كما آمل أن يغفر لنا قراؤنا الكرامُ أيَّ خطأٍ أو قصورٍ قد يجدونه في هذا العمل المتواضع. وفي الختام، أدعو الله العليَّ العظيم أن يُنعِمَ علينا بالرَّخاء والتقدُّم والتنوير وعلى جميع الإخوة المسلمين.

القسم الثالث

الإمبراطورية العثمانية

الفصل الخامس عشر: عبد القادر الجزائري

الفصل السادس عشر: علي سعاوي

الفصل السابع عشر: نامق كمال

الفصل الثامن عشر: شمس الدين فراشري

الفصل التاسع عشر: عبد الرحمٰن الكواكبي

الفصل العشرون: محمود شكري الألوسي

الفصل الحادي والعشرون: عبد الله جودت

الفصل الثاني والعشرون: موسى كاظم

الفصل الثالث والعشرون: جمال الدين القاسمي

الفصل الرابع والعشرون: منصوري زاده محمد سعيد

الفصل الخامس والعشرون: ضياء كوك ألب

الفصل السادس والعشرون: جمال الدين تشاوشيفيتش

الفصل السابع والعشرون: عبد القادر المغربي

الفصل الثامن والعشرون: خالدة أديب أديوار

الفصل الخامس عشر

عبد القادر الجزائري

ذكرى العاقل وتنبيه الغافل

كان عبد القادر بن محيي الدين الجزائري (الجزائر، سوريا، نحو ١٨٠٧ ـ ١٨٨٣م) قائدًا عسكريًّا مُناهضًا للاستعمار، وأصبح بعد ذلك عالمًا صوفيًّا يسعى إلى التوفيق بين الإسلام والعصر الحديث، من خلال إعادة تفسير تعاليم المتصوِّف الشهير في القرون الوسطى: ابن عربي (١١٦٥ ـ ١٢٤٠م). وُلِد عبد القادر لعائلة صوفية بارزة في غرب الجزائر، واختير لقيادة مقاومة الاحتلال الفرنسي للبلاد في عام ١٨٣٢م. وبعد استسلامه في عام ١٨٤٧م، خلال سنوات أَسْرِهِ الخمس في فرنسا، مرَّ بأزمة روحية شديدة. وكان في الوقت نفسه مُعجبًا بالتقدُّم المادي الذي تحقَّق في الغرب. فاتحد تبنِّيه للمنهج العلمي ـ العقلاني وانتقاده للتقليد الأعمى في شكل رؤى صوفية باطنية بعد إطلاق سراحه، وذلك عندما استقرَّ به المقامُ في دمشق. وهناك، إلى جانب جهوده لمنع الاعتداءات على المسيحيين في عام ١٨٦٠م، كرَّس عبد القادر الجزائري نفسه لمهمَّة تشكيل نخبة مختارة من تلاميذه وتوجيههم نحو التجديد الروحي للعالم الإسلامي. واعتمدت هذه الدائرة على الأيديولوجية الحداثية للسلفية، خلافًا للسياسات الشعبوية الإسلامية للسلطان العثماني عبد الحميد الثاني (الذي حكم بين عامي ١٨٧٦ و١٩٠٩م). والمقال المختار هنا مأخوذٌ من كتابٍ أتمَّه الجزائري قبيل وصوله إلى دمشق، ونُشِر لأول مرة في ترجمته الفرنسية. وهو يشدِّد فيه على التوافق بين المنهج العلمي العقلاني والإيمان الإسلامي[(١)].

---

(١) محمد بن عبد القادر الجزائري، تحفة الزائر في ذكر الجزائر والأمير عبد القادر (بيروت، لبنان: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤م). =

المصدر: عبد القادر بن محيي الدين الجزائري، ذكرى العاقل وتنبيه الغافل (بيروت، لبنان: دار اليقظة العربية، ١٩٦٦)، ص٣٣ ـ ٣٨، وص٨١ ـ ٨٩. نُشِر لأول مرة في عام ١٨٥٥م.

ترجم المقال من اللغة العربية [إلى اللغة الإنكليزية].

وكتب المقدمة: إسحاق وايزمان.

Raphael Danziger, *'Abd al-Qadir and the Algerians: Resistance to the French and Internal Consolidation*= (New York: Holmes and Meier, 1977); Michel Chodkiewicz, *The Spiritual Writings of Amir 'Abd al-Kader* (Albany: State University of New York Press, 1995); Itzchak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus)* (Leiden, Netherlands: Brill, 2000).

ذكرى العاقل وتنبيه الغافل

تقديمٌ في العلم والجهل:

اعلموا أنه يلزم العاقلَ أن ينظرَ في القول، ولا ينظر إلى قائله. فإن كان القول حقًّا قَبِلَه، سواءٌ كان قائلُه معروفًا بالحقِّ أو الباطل، فإن الذهب يُستخرج من التراب، والنرجس من البصل، والترياق من الحيات، ويُجْتَنَى الوردُ من الشوك. فالعاقل يعرف الرجالَ بالحقِّ، ولا يعرف الحقَّ بالرجال. والكلمة من الحكمة ضالَّة العاقل يأخذها من عند كل من وجدها عنده، سواء كان حقيرًا أو جليلًا. وأقلُّ درجات العالم أن يتميَّزَ عن العامِّيِّ بأمور، منها: أنه لا يَعَاف العسلَ إذا وجده في محجمة الحجام ويعرف أن الدَّمَ قذر لا لكونه في المحجمة ولكنه قذَرٌ في ذاته، فإذا عدمت هذه الصفة في العسل فكونه في ظرف الدم المستقذر لا يكسبه تلك الصفة ولا يوجب نفرةً عنه. وهذا وَهْم باطل غالب على أكثر الناس. فمهما نُسِبَ كلام إلى قائلٍ حسن اعتقادهم فيه قبلوه، وإن كان القول باطلًا. وإن نُسِبَ القول إلى من ساء فيه اعتقادهم ردُّوه، وإن كان حقًّا. ودائمًا يعرفون الحقَّ بالرجال، ولا يعرفون الرجالَ بالحقِّ. وهذا غاية الجهل والخسران. فالمحتاج إلى الترياق إذا هربت نفسه منه حيث علم أنه مستخرجٌ من حيَّة: جاهلٌ. فيلزم تنبيهه على أن نفرته جهل محض، وهو سبب حرمانه من الفائدة التي هي مطلوبه. فإن العالم هو الذي يسهل عليه إدراك الفرق بين الصدق والكذب في الأقوال، وبين الحقِّ والباطل في الاعتقادات، وبين الجميل والقبيح في الأفعال. لا بأن يكون ملتبسًا عليه الحقُّ بالباطل والكذب بالصدق والجميل بالقبيح. ويصير يتبع غيره ويقلِّده فيما يعتقد وفيما يقول. فإن هذه ما هي إلا صفات الجُهَّال.

والمتبوعون من الناس على قسمَيْن: قِسْمٌ عالِمٌ مُسْعِدٌ لنفسِه ومُسْعِدٌ لغيره، وهو الذي عرف الحقَّ بالدليل لا بالتقليد، ودعا الناس إلى معرفة الحقِّ بالدليل لا بأن يقلِّدوه. وقِسْمٌ مُهْلِكٌ لنفسه ومُهْلِكٌ لغيره، وهو الذي قلَّد آباءه وأجداده فيما يعتقدون ويستحسنون، وترك النظرَ بعقله، ودعا الناس لتقليده. والأعمى لا يصلح أن يقود العميان. وإذا كان تقليد الرجال مذمومًا غير مرضيٍّ في الاعتقادات، فتقليدُ الكتب أولى وأحرى بالذَّم، وإنَّ بهيمةً تُقاد أفضل من مقلِّدٍ يَنْقَاد، وإن أقوال العلماء والمتدينين متضادة متخالفة في الأكثر، واختيار واحد منها واتباعه بلا دليلٍ باطل؛ لأنه ترجيحٌ بلا مرجِّح، فيكون معارَضًا بمثله.

وكلُّ إنسانٍ من حيثُ هو إنسانٌ فهو مستعِدٌّ لإدراك الحقائق على ما هي عليه؛ لأن القلب ـ الذي هو محلُّ العلم ـ بالإضافة إلى حقائق الأشياء كالمرآة بالإضافة إلى صور المتلوِّنات، تظهر فيها كلُّها على التعاقُب. لكنَّ المرآة قد لا تنكشف فيها الصور لأسباب: أحدها نقصان صورتها كجوهر الحديد قبل أن يدور ويشكَّل ويصقل، والثاني لخبثه وصدئه وإن كان تامَّ الشكل، والثالث لكونه غير مقابلٍ للجهة التي فيها الصورة كما إذا كانت الصورة وراء المرآة، والرابع لحجابٍ مرسل بين المرآة والصورة، والخامس للجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة حتى يتعذَّر بسببه أن يُحاذَى به الصورة وجهتُها.

فكذلك القلب مرآةٌ مستعدَّة لأن ينجليَ فيها صورُ المعلومات كلِّها، وإنما خلت القلوبُ عن العلوم التي خلت عنها لهذه الأسباب الخمسة. **أولها**: نقصانٌ في ذات القلب كقلب الصبي، فإنه لا تنجلي له المعلومات لنقصانه. **والثاني**: لكدوراتِ الأشغالِ الدنياوية والخبث الذي يتراكم على وجه القلب منها، فالإقبال على طلب كشف حقائق الأشياء والإعراض عن الأشياء الشاغلة القاطعة هو الذي يجلو القلب ويصفيه. **والثالث**: أن يكون معدولًا به عن جهة الحقيقة المطلوبة. **والرابع**: الحجاب، فإن العقل المتجرِّد للفكر في حقيقةٍ من الحقائق ربما لا تنكشف له لكونه محجوبًا باعتقادٍ سبقَ إلى القلب وقت الصِّبا على طريق التقليد والقَبول بحُسن الظن، فإن ذلك يحُول بين القلب والوصول إلى الحقِّ، ويمنع أن ينكشف في القلب غيرُ ما تلقَّاه بالتقليد، وهذا حجابٌ عظيمٌ حجبَ أكثرَ الخَلْقِ عن الوصول

إلى الحقِّ؛ لأنهم محجوبون باعتقاداتٍ تقليدية رسخت في نفوسهم وجمدت عليها قلوبهم. **والخامس**: الجهل بالجهة التي يقع فيها العثور على المطلوب، فإن الطالب لشيء ليس يمكنه أن يحصله إلا بالتذكُّر للعلوم التي تناسب مطلوبه، حتى إذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبًا مخصوصًا يعرفه العلماء فعند ذلك يكون قد صادف جهة المطلوب فتظهر حقيقة المطلوب لقلبه. فإنَّ العلومَ المطلوبة التي ليست فطريةً لا تُصاد إلا بشبكةِ العلوم الحاصلة. بل كل علمٍ لا يحصل إلا عن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوصٍ فَيحصل من ازدواجهما عِلمٌ ثالث، على مثال حصول النتاج من ازدواج الفحل والأنثى، ثم كما أنَّ من أراد أن يستنتج فرسًا لم يمكنه ذلك من حمار وبعير؛ بل من أصلٍ مخصوصٍ من الخيل الذكر والأنثى، وذلك إذا وقع بينهما ازدواج مخصوص، فكذلك كل علمٍ فله أصلان مخصوصان، وبينهما طريق مخصوص في الازدواج، يحصلُ من ازدواجهما العلم المطلوب. فالجهل بتلك الأصول وبكيفية الازدواج هو المانعُ من العلم، ومثاله ما ذكرناه من الجهل بالجهة التي الصورة فيها؛ بل مِثالُه أن يريد الإنسان أن يرى قفاه مثلًا بالمرآة، فإنه إذا رفع المرآة قبالة وجهه لم يكن حاذى بها جهة القفا فلا يظهر فيها القفا، وإن رفعها وراء القفا وحاذاه كان قد عدل بالمرآة عن عينيه فلا يرى المرآة ولا صورة القفا فيها، فيحتاج إلى مرآة أخرى ينصبها وراء القفا وهذه المرآة في مقابلتها بحيث يراها، ويراعي مناسبة بين وضع المرآتين حتى تنطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا، ثم تنطبع صورة هذه المرآة مع ما فيها من صورة القفا في المرآة الأخرى التي في مقابلة العين، ثم تدرك العين صورة القفا. فكذلك في اصطياد العلوم وطلب إدراك الأشياء طرق عجيبة فيها انحرافات عن المطلوب أعجب مما ذكرناه في المرآة. فهذه هي الأسباب المانعة للقلوب من معرفة الحقائق، وإلا فكل قلبٍ فهو بالفطرة الإلهية صالحٌ لإدراك الحقائق. وكما أنَّ الشيء يكون حاضرًا بين يدي الإنسان وإذا لم يحرك حدقته من جانبٍ إلى جانبٍ تحريكاتٍ كثيرة لم يَرَ ذلك الشيء، فكذلك العقل. وكما أن العين الباصرة لا يمكنها إدراك الأشياء إلا عند طلوع النيرات كالشمس ونحوها، فكذلك العقل لا يقدر على إدراك الحقائق دون خطأ إلا إذا طلعت عليه أنوار التوفيق والهداية من الله تعالى.

إثبات العلم الشرعي:

اعلموا وفقكم الله أن العقل وإن بلغ من الشرف والاطلاع على حقائق الأشياء ما بلغ، فثَمَّ علوم لا يصل إليها ولا يهتدي إلى الاطلاع عليها إلا بتصديق الأنبياء واتباعهم والانقياد إليهم. بمعنى أن علوم الأنبياء زائدةٌ على علم العقل الذي قُلْنا إنه متضمَّنٌ في غريزة العقل يجده مهما صرف عقلَه في اكتسابه. والعقل مع عزله عن علوم الأنبياء إلا باتباعهم مستعدٌّ لقَبول علومهم والانقياد إليها والاستحسان لها، مهما عرَّفوه إياها.

وبيان أنَّ ثَمَّ علومًا زائدة وراء علم العقل، أن الله تعالى خلق الإنسانَ خاليًا لا خبر له عن مخلوقات الله وهي كثيرة لا يحيط بها إلا خالقُها، فيخلق له حاسَّة اللمس فيدرك بها الملموساتِ وهي أجناس كثيرة، ولا تدرك الأصواتِ ولا الألوانَ، فهي كالمعدومة في حقِّه. ثم يخلق له البصرَ فيدرك به بعضَ الموجودات إلى أن يتجاوز المحسوسات. فيخلق فيه التمييزَ وهو طَوْرٌ آخر، فيدرك به أمورًا وراء المحسوسات لا يوجد شيء منها في المحسوسات. ثم يترقى إلى طور آخر وهو طور العقل، فيدرك به أمورًا لا توجد في الأطوار التي قبله. ووراء العقل طور آخر وأمور أُخَر العقلُ معزولٌ عنها ولا يصل إليها بنفسه بل بغيره، كما عزلت الحواس عن مدركات العقل.

فالعلوم التي تحلُّ في العقل تنقسم إلى عقلية وشرعية. أما العقلية فنعني بها ما تحكم به غريزة العقل من غير تقليدٍ وسماع، وهي تنقسم إلى: ضرورية؛ كعلم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد، وبأن الشيء لا يكون موجودًا معدومًا، وهذه علومٌ يجد الإنسانُ نفسه عارفًا بها ولا يدري من أين حصل له ذلك، أعني لا يدري سببًا قريبًا، وإلَّا فليس يخفى أن الله هو الذي خلقه وهداه إليه. وإلى علوم مكتسبة، وهي المستفادة بالتعلُّم والاستدلال والنظر.

وأما العلوم الشرعية فهي المأخوذة عن الأنبياء، وذلك يحصل بالتعلُّم لكتب الله المنزلة، مثل التوراة والإنجيل والزبور والفرقان، وفَهم معانيها بعد السماع، وبها يكمل العقل ويسلم من الأمراض. فالعلوم العقلية غير كافية في السلامة وإن كان محتاجًا إليها، كما أنَّ العقلَ غيرُ كافٍ في استدامة

صحَّة البدن؛ بل يحتاج الإنسان إلى معرفة خواص الأدوية والعقاقير بطرق التعلُّم من الأطباء؛ إذ مجرَّد العقل لا يصل إليه، ولكن لا يمكن فهمه بعد سماعه إلا بالعقل، فلا غنى بالعقل عن العلوم الشرعية ولا غنى بها عن العقل. فالذي يدعوا الناس إلى التقليد المحض مع عزل العقل: جاهل. والمكتفي بمجرَّد العقل عن العلوم الشرعية: مغرور.

فإيَّاكم أن تكونوا من أحد الفريقين وكونوا جامعين بينهما، فإنَّ العلوم العقلية كالأغذية، والعلوم الشرعية كالأدوية، والشخص المريض يتضرر بالغذاء إذا فاته الدواء، وقلوب الخلق كلها مرضى ولا علاج لها إلا بالأدوية التي ركبها الأنبياء، وهي وظائف العبادات. فمن اكتفى بالعلوم العقلية تضرر بها كما يتضرر المريض بالغذاء، كما وقع لبعض الناس فإنهم قالوا: الإنسان إذا حصل له المعقول وأثبت للعالم صانعًا وصل إلى الكمال المطلق، فتكون سعادته على قدر علمه، وشقاوته على قدر جهله، وعقله هو الذي يوصله إلى هذه السعادة.

وإيَّاكم أن تظنوا أن العلوم الشرعية مناقِضةٌ ومُنافِرَةٌ للعُلوم العقلية؛ بل كل شيء جاء عن الأنبياء مما شرعوه للناس لا يخالف العقول السليمة. نعم، يكون في شرائع الأنبياء ما تستبعده العقول لقصورها عنه، فإذا عرفت طريقه عرفت أنه الحقُّ الذي لا ينبغي العدول عنه. مثاله في شرع الإسلام: الذهب والفضَّة، فإن الشرع يمنع من اختزانهما من غير إعطاء بعضها للفقراء والمساكين، ويمنع من اتخاذ الأواني للأكل والشرب منها، ويمنع من بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة بزيادة. فإذا قيل لإنسان: أعطِ بعضها للفقراء وإلا تُحرق بالنار، يقول: أنا تعبت وجمعتها فكيف أعطيها من كان نائمًا مستريحًا؟ هذا خارج عن العقل، وإذا قيل له: لا تأكل ولا تشرب في أواني الذهب والفضة وإلا تُحرق بالنار، يقول: أنا أتصرف في مِلكي ولا ينازعني فيه أحدٌ، فيكف أُعاقب على التصرف في مِلكي؟ هذا خارج عن العقل. وإذا قيل له: لا تبع الذهب بالذهب ولا الفضة بالفضة بزيادة وإلَّا تُحرق بالنار، يقول: أنا أبيع وأشتري برضى مني ومن الذي أتعامل معه، ولولا البيع والشراء لخربت الدنيا وتعطَّلت المنافع، هذا شيء خارج عن العقل.

وكلامه هذا صحيح، فإن العقل غير مدركٍ للعقاب على هذه الأمور، فيحتاج العقل إلى التعريف.

فيُقالُ له: الحكمة التي خلق الله الذهب والفضة لأجلها هي أنَّ قِوام الدنيا بهما. وهما حَجَران لا منفعة في أعيانهما؛ إذ لا يرُدَّان حرًّا ولا بردًا ولا يغذِّيان جسمًا. والخلق كلهم محتاج إليهما من حيث إن كلَّ إنسانٍ محتاجٌ إلى أشياء كثيرة في مطعمه وملبسه، وقد لا يملك ما يحتاج إليه ويملك ما يستغني عنه، كمن يملك القمح مثلًا وهو محتاج إلى فرس، والذي يملك الفرس قد يستغني عنه ويحتاج إلى البُرِّ. فلا بدَّ بينهما من معاوضة، ولا بدَّ من تقدير العِوَض؛ إذ لا يُعطي صاحب الفرس فرسَه بكل مقدار من البُرِّ، ولا مناسبة بين البُرِّ والفرس حتى يقال: يُعْطَي منه مثلَه في الوزن أو الصورة، فلا يدري أن الفرس كم يسوى بالبُرِّ، فتتعذَّر المعاملاتُ في هذا المثال وأشباهه؛ فاحتاج الناس إلى متوسطٍ يحكم بينهم بالعدل، فخلق الله الذهب والفضة حاكمين بين الناس في جميع المعاملات. فيقال: هذا الفرس يسوى مائة دينار، وهذا القدر من البُرِّ يسوى مثلَه. وإنما كان التعديل بالذهب والفضة؛ لأنه لا غرض في أعيانهما، وإنما خلقهما الله لتتداوُلهما الأيدي ويكونا حاكمين بالعدل. ونسبتهما إلى جميع الأموال نسبة واحدة. فمن ملكهما كأنَّه ملك كلَّ شيء. ومن ملك فرسًا مثلًا، فإنه لم يملك إلا ذلك الفرس. فلو احتاج إلى طعامٍ ربما لم يرغب صاحب الطعام في الفرس؛ لأن غرضه في ثوبٍ مثلًا، فاحتِيج إلى ما هو في صورته كأنه ليس بشيء، وهو في معناه كأنه كل الأشياء. والشيء إنما يستوي نسبته إلى الأشياء المختلفات إذا لم تكن له صورة خاصَّة؛ كالمرآة لا لون لها وتحكي كل لون. فكذلك الذهب والفضة لا غرض فيهما، وهما وسيلتان إلى كل غرض. فكلُّ مَنْ عمل فيهما عملًا لا يليق بالحكمة الإلهية، فإنه يُعاقب بالنار إن لم يقع السماحُ. فمن كَنَزهما، من غير أن يعطي منهما قدرًا مخصوصًا للفقراء فقد أبطل الحكمة فيهما، وكان كمن حبس الحاكم الذي يفصل بين الناس ويقطع الخصومات في سجنٍ يمتنع عليه الحكم بسببه؛ لأنه إذا كنزهما فقد ضيَّع الحكم. وما خلق الله الذهبَ والفضة لزيدٍ خاصَّةً ولا لعمرو خاصَّةً، وإنما خلقهما لتتداولهما الأيدي، ليكونا حاكمَيْن بين الناس. ولا شكَّ أن العقل إذا عرف هذا الذي قلناه حكم بأن ادخار الذهب والفضة عن الناس ظُلْمٌ، واستحسن العقوبة عليه؛ لأن الله تعالى لم يخلق أحدًا للضياع، وإنما جعل عيش الفقراء على الأغنياء، ولكن الأغنياء ظلموا الفقراء ومنعوهم حقَّهم الذي جعله الله لهم.

وكذا نقول: من اتخذ من الذهب والفضة آنيةً للأكل والشرب، فهو ظالم وكان أشرَّ من الذي كنزهما وادخرهما؛ لأن مثال هذا مثال من جعل حاكم البلد حجَّامًا أو درَّازًا أو جزَّارًا من الأعمال التي يقوم بها أخساء الناس؛ لأن النحاس والرصاص والطين تنوب مناب الذهب والفضة في حفظ المأكولات والمشروبات عن التبديد، وفائدة الأواني حفظ المائعات، ولا يكفي الطين والحديد والرصاص والنحاس في المقصود الذي يراد من الذهب والفضة. ولا شكَّ أن العقل إذا عرف هذا لم يتوقف في استحسانه واستحسان العقوبة عليه.

وكذا نقول لمن يبيع الفضة أو الذهب بزيادةٍ إلى أجَلٍ؛ كمن يبيع عشرةً بعشرين إلى سَنَةٍ، إنَّ مبنى الاجتماع وأساس الأديان هو استعمال ما يوجب المحبَّة والألفة فيحصل التناصر والتعاون. والإنسان إذا كان محتاجًا ووجد من يسلفه، فلا شكَّ أنه يتقلد منَّة من أسلفه ويعتقد محبَّته ويرى أن نصرته وإعانته أمرٌ لازم له، ففي منع بيعِ الذهب والفضة بزيادةٍ إلى أجَلٍ إبقاءٌ لمنفعة السلف التي هي من أجلِّ المقاصد.

وهذا الذي ذكرناه جزئيةٌ من كُليَّات تبيِّن أنَّ الشرعَ لا يخالف العقلَ. وقِسْ عليه جميعَ ما أمرَتْ به الأنبياءُ ونهت عنه، فجميع أقوال الأنبياء لا تخالف العقول. ولكن فيها ما لا يهتدي العقل إليه أولًا، فإذا هُدي إليه عرفه وأذعن له. وكما يطَّلِعُ الطبيبُ الحاذِقُ على أسرارٍ في المعالجات يستبعدها من لا يعرفها، فكذلك الأنبياء، فلا يصِلُ العقلُ إلى علومهم إلا بتعريفهم. ويلزم العاقلَ التسليمُ لهم بعد النظر في صِدْقِهم، فكم من شخصٍ يصيبه مرضٌ في إصبعه فيقتضي عقلُه أن يطليَه بالدواء، حتى ينبِّهه الطبيبُ الحاذقُ أن علاجه أن يطلي الكتف من الجانب الآخر من البدن، فيستبعد ذلك غاية الاستبعاد، فإذا عرَّفه الطبيبُ كيفيةَ انشعابِ الأعصاب ومنابتها ووجه التفافها على البدن؛ أَذْعَنَ.

الفصل السادس عشر

علي سعاوي

الديمقراطية: حكم الشعب، والمساواة

كان علي سعاوي (تركيا، ١٨٣٩ ـ ١٨٧٨م) شخصيةً بارزةً في حركة العثمانيين الشباب للإصلاح السياسي، وفي البحث عن المسوِّغات الإسلامية للدستورية. تلقَّى سعاوي تعليمَه في المدارس الدينية والعلمانية، وشغل العديدَ من المناصب الإدارية قبل أن يصبح مفكِّرًا شعبيًّا في منتصف العشرينيات من عُمره. وقد اشتهر بسبب منشوراته وخُطبه في مسجد شهرزاد في إسطنبول، حيث كان يستخدم المصطلحاتِ السياسيةَ الحديثة، وينتقد الحكومةَ، ويعلِّق على العلاقات الخارجية؛ وأدَّى ذلك إلى نفيِه إلى المحافظات، مما جعله يهرب إلى أوروبا. وفي لندن ثم في باريس، نشر سعاوي مجلة Muhbir (أي المراسل) ومجلة Ulüm Gazetesi (أي مجلة العلوم)، داعيًا إلى الدستورية في الإمبراطورية العثمانية. وتُعَدُّ المقالةُ المختارة هنا ـ وهي من مجلة العلوم ـ من أوائلِ الأعمال العثمانية التي تستخدم مصطلح «الديمقراطية»، وهي تؤكِّد أنَّ السُّنَّةَ الإسلامية تقتضي وجودَ مؤسسات الشورى الديمقراطية. وفي سبعينيات القرن التاسع عشر، بدأ تحت تأثيرٍ من المفكِّرين الأوروبيين المحافظين في انتقاد الدستورية. وفي عام ١٨٧٦م، ناشد السلطانَ عبد الحميد الثاني (حكم بين عامي ١٨٧٦ ـ ١٩٠٩م) أن يسمح له بالعودة إلى إسطنبول. وبعد العَفْوِ عنه وعودته إلى البلاد، عمل سعاوي أمينًا لمكتبة، ومعلِّمًا للأمراء الشباب، ثم عمل لاحقًا مديرًا لمدرسة غلطة سراي الثانوية، لكن مشاعره الثورية لم تختفِ. ثم أُقيل من إدارة المدرسة في ديسمبر عام ١٨٧٧م. وفي الأشهر التالية، نظَّم سعاوي انتفاضةً فاشلةً ضد السلطان، على أمل أن يحلَّ محلَّه شقيقُه الأكبر، الذي

كان أكثر تعاطُفًا مع الدستورية. قُتِل سعاوي خلال هذه الانتفاضة، المعروفة باسم حادثة جراغان[1].

Source: [Ali Suavi], "Demokrasi: Hükûmet-i Halk, Müsavat" (Democracy: Government by the People, Equality), *Ulûm Gazetesi (Journal of the Sciences), Paris, France, volume 2, number 18, May 17, 1870, pp. 1083-1107.*

ترجم المقال من اللغة التركية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتب المقدمة: شكري هاني أوغلو.

(١) Hüseyin 4elik, *Ali Suavi ve Dönemi (Ali Suavi and His Time)* (Istanbul, Turkeyı İeti»im Yayinlan, 1994); İsmail Dośan, *Tanzimatin iki Ucu: Mönif Pasa ve Ali Suavi (The Tanzimat's Two Extremes: Mönif Pasa and Ali Suavi)* (Istanbul, Turkeyı İz Yaymcihk, 1991); Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962), pp. 360-384.

الديمقراطية: حكم الشعب، والمساواة

أشكالُ الحُكْم كما هو معروفٌ هي الملكية (السَّلْطَنة)، والأرستقراطية (حُكم الأعيان والنبلاء)، والديمقراطية (حُكم الشعب والمساواة).

في الأيام الأولى للإسلام كان شكل الحكم هو الديمقراطية، وهذا يعني أنه لم يكن الحكمُ سلطنةً أو سُلطانًا أو مُلكًا؛ بل كان حكمَ المساواة. وتكفي بعضُ كلمات خالد بن الوليد ﷺ [القائد المسلم، ت. ٦٤٢] لتوضيح [طبيعة] الحكومة الإسلامية.

حدَثَ أنَّ قائدًا بيزنطيًّا يُدعى باهان، [وكان أحد قادة] هرقل [الإمبراطور البيزنطي، حكم بين عامي ٦١٠ ـ ٦٤١]، في معركة اليرموك ضد صحابة [النبي محمَّد ﷺ]، وكان جيش البيزنطيين يبلغ عدده ستمائة ألف [في أحد التقديرات] أو سبعمائة ألف[٢]. دعا باهانُ خالدَ بن الوليد إلى خيمته بحجَّة مناقشة شروط الهدنة، لكنه أراد في الحقيقة أن يوقع به بالحيلة. عندما وصل خالد إلى خيمة باهان مع نحو مائة من المقاتلين الشجعان، نهض باهان وقال باللغة العربية: «الحمد لله الذي جعل سيدنا المسيح أفضلَ الأنبياء، وملِكنا أفضلَ الملوك، وأُمَّتنا خيرَ الأمم».

وعندما بدأ باهان حديثه بهذه الكلمات، لم يصبر خالد وقاطعه قائلًا:

«الحمد لله الذي جعلنا نؤمن بنبينا ﷺ وبنبيكم وبجميع الأنبياء، وجعل أميرنا الذي ولَّيْناه أمورنا رجلًا كبعضِنا، لو زعم أنه ملكٌ علينا عزلناه، فلسنا نرى أن له علينا فضلًا إلا أن يكون أتقى منَّا، وقد جعل الله تعالى أُمَّتنا تأمر

---

(٢) وكان عدد المسلمين في تلك المعركة واحدًا وأربعين ألفًا.

بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتقر بالذنب وتستغفر منه، وتعبد الله وحده لا شريك له».

ولذلك، ففي الوقت الذي عرف فيه البيزنطيون والأرمن والأوروبيون الملوك، فإنَّ عباد الله ـ أي خالد والصحابة ـ كانوا ينظرون إلى أمير المؤمنين هذه النظرة(٣). ومعنى هذا أن الحكومة الإسلامية كانت ديمقراطية آنذاك. وكانت هناك المساواة.

والحادثة التالية فيها مزيد إيضاح لهذه المسألة:

بعد تقسيم ثيابٍ من اليمن بين الصحابة، حصل أمير المؤمنين عمر على ثوبٍ واحدٍ كغيره. ولمَّا صعد عمر إلى المنبر، وعليه حُلَّة ـ والحلة ثوبان ـ وكان يشجِّع الصحابة على الجهاد، قام أحدهم وقال: «يا عمر، لا نسمع لك من اليوم». فقال عمر: «ولِمَ؟»، فأجاب الصحابي: «لأنك فضَّلت نفسَك علينا؛ لأنك قسمت علينا ثوبًا ثوبًا وعليك حُلَّة». فلمَّا سمع عمر هذه الكلمات، التفت إلى ابنه عبد الله [ت. عام ٦٩٣] وقال: «يا عبدَ الله، أجِبْ هذا الرجل». فقام عبد الله وقال: «أراد أمير المؤمنين عمر أن يصنع حلَّةً لنفسه من الثوب الذي حصل عليه، لكنه لم يكن كافيًا، فأعطيته ثوبي فوصله بثوبه ليلبس تلك الحلة». وعند ذلك قال الصحابي المعترض: «فالآن نسمع لعُمر» وجلس.

رضوان الله عليهم أجمعين.

والآن وقد تبيَّن معنى الديمقراطية وحُكم الشعب والمساواة، يمكننا أن نقول إن هذا الشكل من الحكم قد نشأ في مكانٍ وبين قوم متحدين وصادقين وعابدين ومُتَّقين، فلم يخافوا أحدًا إلا الله، ولم يعملوا إلّا بعبادة الله، ولم يكن لديهم تنظيماتٌ إلَّا الأخلاق الحسنة. وخُلاصة القول أنهم كانوا عباد الله، فأصبح نظام المساواة الذي تخيله أفلاطون [الفيلسوف اليوناني، نحو ٤٢٧ ـ ٣٤٧ قبل الميلاد] حقيقةً واقعةً في زمانهم.

والآن هذا الحزب الفرنسي، الذي ينمو يومًا بعد يومٍ باسم الحرية

---

(٣) كان الخليفة آنذاك عمر بن الخطاب.

والمساواة، يريد القضاء على الملكيَّة وخلق المساواة في نظام ديمقراطي. ولكن ليس بينهم رجال الله؛ أي ليس في قلوبهم قوةٌ قاهرةٌ كالخوف من الله.

والحُرِّيَّةُ في لُغتهم هي قول كل ما يتبادر إلى ذهن المرء، وأن يفعل ما يريده دون أي عائق. وبذلك خطرت فكرة لبعض الفرنسيين، ففعلوا كما أرادوا، ونشروا صحيفةً تنكر وجودَ الله في أوائل مايو في باريس. ومن قرأ هذه الصحيفة يعرف جيدًا اللغة المخزية التي استخدموها ضد المؤمنين بالله.

ماذا سيكون مستقبل الأمَّة التي تفتقر إلى الأخلاق التي تقيِّد الحرياتِ في المجتمع، إذا لم يكن لديها قوةٌ قاهرة تقيِّد الحريةَ والسماحَ [بهذا] في ذلك البلد المخزي؟ لا شكَّ أن باريس الجميلة وفرنسا المزدهرة التي يسعى العالم بأسره لتقليدها، سيحيق بها الخراب خلال عامٍ أو عامين.

إن الديمقراطية، [أي] المساواة، هي العندليب الذي لا يغرِّد إلا في بستان الأخلاق الحسنة. فهل سيغرِّد ذلك العندليب في مزبلة تلك القلوب [الفاسدة]؟

ولمَّا كانت الأفكار الفرنسية حول الديمقراطية ليست مقصورةً على بلادهم؛ بل أصبحت تنتشر في الشرق والغرب والشمال والجنوب، فسوف تسبِّب المتاعب يومًا ما حتى في إسطنبول والقاهرة وطهران وبخارى وكابول. ولذلك، دعونا نلقِ نظرةً على بلادنا تلك.

إنَّ الأخلاق في مدننا الكبرى أسوأ من أخلاق الأوروبيين، فبلغ من حالنا أنَّ الرجل إذا قضى ساعتين في رفقة امرأة وضبط نفسه وشهوته، ظنَّ الناس أن قوته خارقة. ألسنا نكرِّر في أحاديثنا وكتبنا تلك القصة غير العادية أنَّ «[محمد] أبو السعود أفندي [الزعيم الديني التركي، ١٤٩٠ ـ ١٥٧٤م]، وجد نفسه في غرفة مع فتاة في ليلة، لكنه ضبط نفسه وشهوته ولم يمسسها».

في أوروبا، قد يقيم الرجل مع المرأة ثلاثة أيام وليالٍ، ولا تحدِّثه نفسه [بأن يجامعها]. ومع ذلك، فهذا يُعَدُّ عملًا غير لائقٍ. أما في بلادنا، فهل يمكن تسكين هذا السلوك ـ سواءٌ كان يُعزى إلى زيادة الشهوة الجنسية أو إلى المناخ الدافئ أو إلى الرغبات التي يثيرها الحجابُ في المدن، فلم يُرصَد نفاد الصبر هذا بين البدو والفلاحين، أو إلى أي سببٍ آخر ـ هل يمكن

تسكينه بالأخلاق الحميدة أم لا؟ وهنا تكْمُن المشكلة. إنَّ جميع مواقفنا وأفعالنا تشبه مسألة هذه الشهوة الجنسية. ولا مناص من تربية أنفسنا من خلال تهذيب الأخلاق.

المزاج الحالي للناس في بلادنا لا يتوقَّعُ ببساطة أن تنظِّمَ الحكومةُ احتياجاتِهم الجسمانية، لكنهم ينتظرون حكومةً تلبِّي أيضًا احتياجاتهم المعنوية؛ أي حكومة تغرس حسن الأخلاق في الناس بالقوة العليا. وهذه القوة العليا هي الملكيَّة؛ أي: السلطنة.

واليوم حتى لو جاءنا عمر، ماذا كان سيحقِّق؟

على سبيل المثال، هَبْ أنَّ شخصًا قام وقال: «النساء أيضًا بشرٌ. ومن حقهنَّ الاختلاطُ مع الرجال. وأنت نفسك أرسلتَ النساء إلى الحرب مع الرجال». فربما سيجيب عمر قائلًا: «هؤلاء النساء وهؤلاء الرجال ليسوا مثلكم. لقد كان هؤلاء محترمين، لكنكم لستم كذلك».

يعلم الجميعُ أنَّ الديمقراطية هي أعلى أشكال حكومة المساواة وأكثرها انسجامًا مع الشريعة المطهرة. ولسوء الحظ، فإن سكَّان إسطنبول ليسوا جميعًا كشيخ كمشخانة [أحمد زياد الدين الكوموش خانجي، الزعيم الصوفي، ١٨١٣ ـ ١٨٩٣م]. فهؤلاء لم يشعروا حتى بضياع أرضٍ شاسعة كالجزائر، كما استمعوا إلى الدويِّ الهادر في سمرقند وطشقند وبخارى كما لو كان أزيزَ بعوضة. لقد ركعوا وانحنوا لدرجة أن تسعة وثلاثين [مثل] عالي باشا أمكنهم القفز فوقهم [محمد أمين عالي باشا، أحد رجال الدولة من التنظيمات، والوزير العثماني الكبير، ١٨١٥ ـ ١٨٧١م].

وصل الحال بأمتنا أن الأربعة من أطفالنا إذا اجتمعوا في المدرسة، لعبوا لعبةً يصبح أحدهم فيها سلطانًا ويمنح المناصب العليا للآخرين. وإذا اجتمع أربعة من رجال الدولة المسنِّين تحت اسم الوطنية، أراد كلٌّ منهم أن يعلن قيادته ويصبح القائد.

ما السوق التي يمكن أن تكون هنا لقيم الأخوة والمساواة بين الناس مع مثل هذه الأخلاق؟

مصطفى فاضل باشا [١٨٢٩ ـ ١٨٧٥م، الأمير المصري ورجل الدولة

العثماني، الذي كان يموِّل حركة العثمانيين الشباب]، الذي ظلَّ حتى أمس يقود الكثيرَ من الناس باسم الحرية والوطنية، أسكتوه بعضويةٍ في مجلس الوزراء، على الرغم من أن لديه مالَ قارون، وليس في حاجة إلى أيٍّ من المناصب العليا أو التفضُّلات الإمبراطورية. ولم يتأثَّر أدنى تأثُّر بتأوهات هؤلاء المؤمنين الذين كان يشجِّعهم باسم الوطنية والحرية، وتسبَّب في سجنهم في قلاع قبرص ورودس وعكا.

فالحاجة إذن تدعو إلى حكومةٍ لا تفي بالاحتياجات الجسمانية وحدها؛ بل تلبِّي أيضًا الاحتياجات الخلقية لأولئك المجذومين غير الأخلاقيين. وإذا كان حاكمٌ كعمر مطلوبًا، فيجب أن يكون شعبه من عباد الله كعثمان [الخليفة الثالث، ٦٤٤ ـ ٦٥٦]، وعلي [ابن أبي طالب، الخليفة الرابع، ٦٥٦ ـ ٦٦١]، وخالد.

اقترح بعضُهم مرةً مبدأ الديمقراطية على الحجاج [ابن يوسف، من أطغى الولاة في الخلافة الأموية، ٦٦٠ ـ ٧١٤]. فأجاب: «تَبَاذَرُوا أتعَمَّر لكم».

﴿لَبِئْسَ ٱلْمَوْلَىٰ وَلَبِئْسَ ٱلْعَشِيرُ ۝١٣﴾ [الحج: ١٣].

وهذا ليس كلام الحجاج وحده؛ بل المفكِّرون السياسيون في أوروبا الحديثة يقولون مثل ذلك. قال جان جاك روسو [الفيلسوف الفرنسي، ١٧١٢ ـ ١٧٧٨]: «إذا وُجِدَ رجال الله، فيجب أن يُحكموا بالديمقراطية».

في كتابٍ نُشِر في عامنا هذا، بعنوان: أصول علم السياسية، ذكر مسيو [فيلكس إسكوير دي] باريو [١٨١٥ ـ ١٨٩٣] (ص٣٨٢): «الطريقة الديمقراطية طريقةٌ ممتازةٌ في الحكم في المجتمعات المتمدِّنة لتحقيق رفاهية الأغلبية. لكنَّ هذه الطريقة يجب أن تستوي وتنضج نضجًا كافيًا، وتُنظَّم تنظيمًا جيِّدًا من خلال التعليم التامِّ للأوقات والعقبات».

سؤال: لـمَّا كانت الحرية والمساواة من بين حقوق الإنسان، كان الشكل المناسب للحكم هو الذي يضمن هذه الحقوق. وهذا الشكل من الحكم هو الديمقراطية.

الجواب: ما أحسن هذا النظر! ما أصحَّ هذه النتيجة! لا شكَّ في صحَّة

هذا الكلام. لكن دعونا ننتقل من النظرية إلى التطبيق. دعونا نتأمَّل فيما إذا كان من الممكن إقامة الديمقراطية في هذا المكان أم لا؟ وهنا تكْمُن المشكلة؛ لأنَّ مصطلح «الصحَّة» عندما يُستخدم في الفقه الإسلامي والعلوم السياسية، فإنَّ معنى هذه العبارة لا يمكن فصله عن إمكان الإجراء والعمل والمنفعة. يقول مسيو باريو: «إذا كان الحقُّ المقصودُ غيرَ ناضج ولا مُستَوٍ، فليس بحقٍّ؛ لأنَّه في السياسة لا يمكن فصل الحقِّ عن الإمكان والعمل والمنفعة» (ص٣٨٦).

وهذه الفكرة تعبِّرُ عنها القاعدة الفقهية: «لا يجوز الإفتاء بالأقوال الصحيحة المهجورة العمل».

هل السبب الوحيد لعدم إمكان العمل بالديمقراطية في المملكة العثمانية هو الأخلاق السيئة؟ لقد تحدَّثنا عن الأخلاق كمثال، وإلَّا فكون البلاد مُقسَّمةً بين قاراتٍ مختلفة، وأنها يسكنها كثيرٌ من الناس الذين تختلف لغاتهم وعاداتهم وأديانهم، واتساع رقعة أرضها؛ كلها عقبات في طريق الديمقراطية والمساواة.

ومهما كثرت الجمهوريات التي نشأت في العالم حتى الآن، فإنها لا تقدِّم نماذجَ تبيِّن أنه يمكن تطبيقُ المساواةِ في مكانٍ مثل المملكة العثمانية؛ بل قد تشير في الواقع إلى عدم إمكان ذلك.

أين نجد الديمقراطيةَ الآن؟ في سان مارينو، أليس كذلك؟ تلك الجمهورية تتألَّف مما لا يزيد عن ثمانية آلاف فرد، وهم مع ذلك يشكِّلون أمَّةً واحدة. ويبلغ عدد سكان [مدينة] لوبيك ثلاثين ألف نسمة.

هل هناك أي أمر ملحوظ حول حقيقة أنَّ هذه البلدان والبلدان المماثلة لها ـ التي توازي مدننا الصغيرة ـ جعلتها ظروفها ملائمةً لأن يحكمها نظام جمهوريٌّ؟ لكنها مع ذلك تعيش تحت حماية القوى [العظمى].

أكبر جمهورية في أوروبا هي سويسرا، وهي بحجم ولاية الدانوب، ويبلغ عدد سكانها مليونين ونصف مليون نسمة فقط. لكنها مع ذلك ملائمةٌ تمامًا لنظام حكمها الحالي بسبب ظروفها؛ فالجمهورية هناك ليست سوى اتحادٍ بين مختلف الدُّول بعضها مع بعض. وهذا يعني أنَّ كلَّ ولاية في

سويسرا انضمَّت إلى ذلك الاتحاد، بشرط أن تحتفظ باستقلالها وإدارتها. فالذي لدينا هناك اتحاد فيدرالي، حيث يوجد فيه لغتان فقط (الألمانية والفرنسية). وهناك أربعة آلاف يهودي فقط بين سكان يبلغ عددهم مليونين ونصف المليون؛ ولا يوجد فيها دين آخر سوى المسيحية. كما أنَّ كلَّ ولاية تسكنها طائفةٌ واحدة من الطوائف المسيحية المختلفة، فالكاثوليك والبروتستانت ليسوا مختلطين على سبيل المثال. وهناك تسعة أقاليم يسكنها الكاثوليك حصرًا، وسبعة أقاليم يسكنها البروتستانت حصرًا، ولا يوجد سوى ستة أماكن في الأقاليم الاثنين والعشرين حيث يختلط الكاثوليك والبروتستانت. والمسيحيون في سويسرا في غاية الصلاح والتدين، وهذا يعني أنَّ فيها أخلاقًا حسنة، ليس الحال فيها كما في فرنسا.

وأخيرًا، فلم تصبح سويسرا اتحادًا فيدراليًّا يتكون من اثنين وعشرين إقليمًا إلا في الآونة الأخيرة فقط، حيث تشكَّلت حكومة فيدرالية في برن للإشراف [على الشؤون الفيدرالية]. أمَّا سابقًا، فلم يكن مصطلح «جمهورية» سوى لقبٍ فارغ؛ وذلك لأنَّ شكل الحكومة لم يكن موحدًا: فكانت ثلاثة أقاليم منها أرستقراطيات يُديرُها الأرستقراطيون، وكانت ستة أقاليم ديمقراطية؛ فأين كانت المساواة؟

نعم، يسمع المرء عن جمهورية كبيرة في العالم الجديد، وهي الولايات المتحدة الأمريكية. لكنَّ هذه الدولة لا يمكن أن تقدِّم أيَّ نموذج لعالمنا، فالذي شكَّل الحكومة الأمريكية هو الاتحادُ الفيدرالي بين مختلف المقاطعات المستقلة؛ وهذا هو شكل الحكم المناسب لتلك المنطقة وللعادات والظروف فيها. وهي مُقسَّمة إداريًّا إلى الولايات والمقاطعات والبلدات، المعروفة بالمدن والأقاليم والأحياء، فالمنطقة التي يبلغ عددُ سُكَّانها ستمائةَ ألف نسمة تُسمَّى بالولاية، وتحافِظُ كلُّ ولاية على استقلالها الإداري وامتيازاتها الخاصَّة، وهناك خمس وثلاثون ولايةً، انضمَّ كلٌّ منها بشرط الحفاظ على استقلالها وامتيازاتها الإدارية. وهذا الاتحاد الفيدرالي لديه حكومة في مدينة واشنطن، وتتكوَّن هذه الحكومةُ الفيدرالية من مجلسٍ للشيوخ ومجلسٍ للنوَّاب، ويُنتخَب رئيسُ الحكومة الفيدرالية لمدة أربع سنوات، وهناك أيضًا نائب للرئيس. ولا تتدخَّل الحكومة الفيدرالية في إدارة الولايات؛ أي: المناطق التي يبلغ عدد سكانها ستمائة ألف نسمة، ولا تدير سوى

المقاطعات وحدها، أما البلدات فتُدار من أقرب مكان منها[٤].

والأمر الآخر الذي يجب أن يُقال هو أنَّ الديمقراطية في الحقيقة خيالٌ. أليس معناها الحرفي هو حكم الشعب؟ فكلمة Demos في اللغة اليونانية تعني الناس، وكلمة Kratos تعني الحكومة. فالفكرة الأساسية في حكم الشعب هو أن يجتمع الناس ليقرِّروا بعد التشاور أي اللوائح ينبغي أن تُتَّبع وأي القرارات يجب أن تُتَّخذ؛ كما كان الحال في أيام الخلافة [الأولى]، حيث كان يتجمَّع الناسُ في المسجد. وفي حين أنه قد يكون من الممكن حكم دولة صغيرة، بها عدد قليل من السكان، من خلال مثل هذا الاجتماع والتشاور، فكيف يمكن أن يتمَّ هذا في دولة أكبر؟ كيف يمكن للأفراد الذين يشكِّلون هذا الجمع الكبير أن يتجمَّعوا؟ أليس لدى الجميع أعمالٌ يجب أن يقوموا بها؟ كيف ومتى سيلبون حاجاتهم؟

لذلك يمكننا الحكمُ بيقينٍ أنه لا يمكن إقامة ديمقراطية حقيقية بناءً على هذا التصوُّر، وبسبب هذه الاستحالة فقد أفسحت تجمُّعات الشعب المجالَ أمام اجتماع النواب أو المبعوثين في الجمهوريات الموجودة اليوم. وأفضل مجلسٍ للنواب هو مجلس الشعب في سويسرا، فهناك يشارك كل عشرين ألفًا من المواطنين في المجلس من خلال انتخاب نائبٍ عنهم. أَلَا يعني هذا أن أصوات هؤلاء العشرين ألف فرد تُحتسب كصوتٍ واحدٍ بموجب هذا العقد؟ ولمَّا كان الإجماعُ في المجالس التي تضمُّ الكثيرَ من النواب أمرًا يكاد يكون مستحيلًا، فقد أثبتت التجربة في كل مكانٍ أنه يجب الأخذ برأي الأغلبية، والقاعدة الحالية هي الأخذ برأي أغلبية النوَّاب الحاضرين بالفعل في المجلس.

وفي ظل هذه الظروف، أليس من العبث أن يوصف رأيُ أغلبية النوَّابِ الحاضرين بأنه رأي الشعب؟ ولسوء الحظ، فهذه هي حدود الإمكان وقابلية التطبيق. وبعد أن تناولنا هذه المسألة، نجحنا في التمييز بين مفهومي «الصحَّة» و«الحقيقة السياسية»، على مستويَي النظرية والعملية. ومع ذلك، فقد توصلنا إلى نتيجة من هذا النقاش: «إذا قَبِلَتِ الدولةُ بمجلسٍ للنواب، فإنها ستتمتَّع بروح الصورة الجمهورية، بالقدر الممكن عمليًا».

---

(٤) من الواضح أن علي سعاوي شوَّه تمامًا النظام الإداري للولايات المتحدة الأمريكية. (المحرر)

إذا فهمنا كلَّ هذه النقاط المتعلِّقة بالديمقراطية، فلننظر مرةً أخرى في كيفية تحقيق الديمقراطية والمساواة في المملكة العثمانية مثلًا. كيف يمكن جَمْعُ هذه الأعراق والأجناس والأديان والطوائف واللغات المختلفة وتوحيدها؟

هل يمكنُ تشكيلُ اتحادٍ فيدراليٍّ كما في الحالة الأمريكية؟ إنَّ الاعتقادَ بإمكانية عمل تحالفٍ كهذا يشبه الاعتقاد بإمكانية اجتماع صربيا في أوروبا ومصر في أفريقيا على تشكيل اتحاد فيدراليٍّ، أو قيام بلغاريا في أوروبا الشرقية بتشكيل اتحادٍ مع تونس في أفريقيا العربية؛ يا له من خيال!

والأمر الذي يجب أن ندركه هو أن الدولة العثمانية - على سبيل المثال - يجب أن تكون دولةً متوافقةً مع موقعها الجغرافي وظروفها وعدد سكانها؛ ولذلك يجب أن تكون سلطنةً.

ومهما انتفخ الجمهوريون بنظريتهم، فما الذي يمكن أن تنجزه الجمهورية بالفعل في فرنسا أو إنكلترا أو أي مكانٍ آخر؟ علينا أن ننظر إلى الممارسة، فعندما أُنشئت أنظمةُ جمهورية في فرنسا وإنكلترا، أصبحت مصدرًا للفساد لشعوب العالم، وصارت معاديةً لنظامه الجيد. لقد هاجمت الجمهورية الفرنسية المشرقَ في أول عملٍ لها، وأجبرت الدولة العثمانية على الدخول في تحالفاتٍ شديدة الضرر مع إنكلترا وروسيا. وكم من الوقت دامت هذه الجمهوريات! الغريب في الأمر هو أنه بينما يتحدَّث الجمهوريون في إنكلترا وفرنسا عن الديمقراطية والمساواة والحرية، فإنهم لا يرغبون في التخلِّي عن قبضتهم على كندا أو الهند أو الجزائر. انظر فقط كيف يتظاهرُ هؤلاءِ الفرنسيون بالحديث عن الحرية والمساواة، وهم يسعون طوال الوقت للسيطرة على العالم كالقيصر.

إذا كانت هناك حرية ومساواة، فَلْيسألوا الجزائريين العرب، الذين لا يربطهم [بالفرنسيين] أيُّ رابطٍ عرقيٍّ أو دينيٍّ أو ثقافيٍّ أو جغرافيٍّ البتَّة: هل يفضِّلون أن يحكمهم حكَّام منهم مهما كانوا طغاة؟ أم يفضِّلون حكم الجمهورية الفرنسية؟

سؤال: هل ينبغي أن تبقى الإدارةُ في إسطنبول كما هي الآن؟

الجواب: لا، لا ينبغي ذلك. وما الذي ينبغي عملُه؟ [ينبغي العمل بالنظام] البرلماني؛ أي: الحكومة القائمة على مبدأ المشورة؛ وهو المنهج

الذي تبنَّته فرنسا في هذا العام بالذات ١٨٧٠م. ما أهمية هذا المنهج عندنا؟ الخلاصة أنه ينبغي توسيع المجلس العالي [للإصلاح]، ويجب افتتاحُ مجلسٍ للنواب ينتخبه الشعب، ويجب مساءلة الوزراء. والمقصود بمساءلة الوزراء أن تُناقَش تصرفاتهم السياسية في مجلس النواب، ويقوم الأعضاء بفحص تلك التصرفات والسؤال عنها، وعلى الوزراء أن يجيبوا. وفي النهاية، إذا وافقت أغلبية النواب احتفظ الوزراء بمناصبهم، وإذا تبيَّن أن أغلبية الأصوات تعارض تصرفات الوزراء تركوا منصبَهم.

سؤال: في ظل هذه الظروف، هل ستكون الخزانةُ قادرةً على جمع الأموال في فترة قصيرة؟ هل ستكون الدولة قادرةً على فرض سلطتها على المقاطعات في هذا البلد الضخم؟

الجواب: هذه مسألة مختلفة تمامًا. من خلال الإجراءات التي اقترحناها، ستدبِّر الدولة العثمانية سلطتها على أساس قويٍّ في مناطق معينة من روميليا والأناضول، حيث تستطيع حاليًا جمع الضرائب وتجنيد الجنود مباشرةً. هذا هو المقصود. لكنَّ السياسات طويلة الأجل هي التي ستقدِّم علاجًا للمشكلات المالية، فالسيطرة على المقاطعات تتطلب قوةً قاهرةً. وفي رأينا، لقد مضى الزمن الذي كان يمكن للدولة في إسطنبول أن تحقِّق تلك القوة القاهرة. لا توجد فرصة لذلك.

وفيما يخصُّ أفريقيا، فإذا تمكَّنت تونس وطرابلس ومصر من الاجتماع على الرشد وقرروا الاتحاد، فسوف يؤسسون أقوى دولة إسلامية في العالم. وإذا لم يحدث ذلك، فإنَّ القوة القاهرة الأوروبية سوف تغزو أفريقيا.

وفي تلك الحالة، لا تستطيع إسطنبول سوى الاحتجاج بقوة كما فعلت بشأن الجزائر، وهذا كل شيء.

وهذا أمر مُقدَّرٌ في رأينا ومن يوافقوننا، وهذا يعني أنه لا حيلة لنا فيه. لكن إذا تبنَّت إسطنبول سياسة محاولة إنشاء دولة أفريقية موحَّدة، وفضَّلت من الآن فصاعدًا ولادة مثل هذه الدولة، فسوف تجد لنفسها عندئذ حليفًا كبيرًا في معركة بقائها. وستذكر كتب التاريخ العائلة العثمانية بهذا الذكر المشرِّف إلى يوم القيامة.

والله أعلم بالصواب.

الفصل السابع عشر

نامق كمال

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾

كان نامق كمال (تركيا، ١٨٤٠ ـ ١٨٨٨م) من أبرز المدافعين عن الدُّستورية، وكان شاعرًا وكاتبَ مسرحياتٍ شهيرًا. تلقَّى قليلًا من التعليم الرسمي، وقضى معظمَ طفولته في رِفقة جدِّه، وهو مسؤول حكوميٌّ خدم في مناطق مختلفة من الإمبراطورية العثمانية. وفي مدينة قارص في شرق الأناضول درس التصوف. وفي صوفيا في بلغاريا ـ التي كانت مقاطعةً عثمانيةً آنذاك ـ تعلَّم اللغة العربية والفارسية، وكتب أشعاره الأولى. وفي الستينيات من القرن التاسع عشر، بدأ في كتابة المقالات في الصحف حول الأدب والمشكلات الاجتماعية، ولا سيما تعليم المرأة، بينما كان يعمل في مكتبٍ حكوميٍّ للترجمة. ثم انضمَّ إلى مجموعة دستورية عُرِفت لاحقًا باسم جمعيةِ العثمانيين الشَّباب، ونُفي من إسطنبول من خلال تعيينه مساعدًا لحاكم مدينة أرضروم (أرض الروم). ثم هرب كمال إلى أوروبا لنشر مجلة «حريت» (أي الحرية) المعارضة. وكان يصوغ معظمَ مقالاتِ المجلة ـ ومن بينها المقال المترجم هنا ـ متحدثًا عن الدستورية في سياقٍ إسلاميٍّ، وكان يحاول التوفيق بين الشورى (في الشريعة الإسلامية) ونظريات القانون الأوروبية. وفي عام ١٨٧٠م، عاد كمال إلى إسطنبول، وأسَّس جريدة «عِبرت» (أي العبرة)، إلى أن أثارت مسرحيتُه الوطنية «وطن ياخوت سلستره» (أي الوطن أو سلستره) احتجاجاتٍ عامَّةً، فنُفي إلى قبرص. ثم بعد ثلاث سنوات، عُفِي عنه وعُيِّن في مجلس الدولة، وعمل في لجنة إعداد الدستور العثماني. وفي العام التالي انقلب السلطان على الدستورية، واعتقل أنصارَها، ونُفِي كمال إلى جزر رودس وشيوس (التابعة لليونان الآن)، حيث واصل الكتابةَ والدفاع

عن الإسلام ضد اتهامات الأوروبيين له بالرجعيّة[1].

المصدر: نامق كمال، مقال ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾، من مجلة حريت (لندن، إنكلترا: ٢٠ يوليو ١٨٦٨م)، العدد ٤، ص١ ـ ٤.

ترجم المقال من اللغة التركية إلى [اللغة الإنكليزية] وكتب المقدمة: شكري هاني أوغلو.

---

(١) Omer Faruk Akün, "Namik Kemal," *Islam Ansiklo-pedisi (Encyclopedia of Islam)*, volume 9 (Istanbul, Turkey: Maarif Matbaasi, 1971), pp. 54-72; Mehmed Kaplan, *Namik Kemal (Namik Kemal)* (Istanbul, Turkey: Istanbul Universitesi Edebiyat Fakültesi, 1948); Mithat Cemal Kuntay, *Namik Kemal Devrinin Insanlari ve Olaylari Arasinda (Personalities and Events from the Time of Namik Kemal)*, 2 volumes (Istanbul, Turkey. Maarif Matbaasi and Milli Eśitim Basimevi, 1944-1957); Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962), pp. 283-336; Mustafa Kemal Ozon, *Namik Kemal ve ibret Gazetesi (Namik Kemal and the Newspaper "The Moral")* (Istanbul, Turkey: Remzi Kitabevi, 1938).

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾

لمَّا قدَّر اللهُ للإنسان حريته، كان مفطورًا بطبعه على الاستفادة من هذا العطاء الإلهي. والحرِّيَّةُ العامَّة محفوظةٌ داخل المجتمع؛ لأن المجتمع يمكنه أن ينتج القوة الغالبة لحماية الفرد من تعرُّضه لعدوان غيره عليه.

ووفقًا لذلك، فإنَّ الخدمةَ التي يقدِّمها المجتمع في هذا العالم هي خلقُ القوَّةِ الغالبة الواجبة مُطلقًا للمحافظة على الحرية، التي يعتمد عليها بقاء البشر. ولذلك فإن العنصر التركيبي للحاكمية، المكلَّف بإقامة الحقِّ وردِّ الباطل، هو تلك القوة التي تنشأ من اجتماعِ قوى الأفراد. وكما يتمتَّع جميع الأفراد بحقِّ التصرف الطبيعي في قدرتهم، فقوى المجتمع أيضًا تنتمي بطبيعة الحال إلى أفراد المجموع؛ ولذلك فإنَّ حقَّ الحاكمية في كل مجتمعٍ هو مِلْكُ العُمُوم.

والدليل الشرعي على هذه المسألة هو القاعدة القانونية التالية:

إذا اجتمع أهالي بلدةٍ ونصبوا قاضيًا للفصل في القضايا بينهم، فلن يكون العمل القضائي لهذا الشخص صحيحًا، وستظل السلطة القضائية بيد القاضي المعيَّنِ من طرف السلطنة؛ لأن الولاية القضائية حقٌّ للحكومة. لكنهم إذا تجمعوا وبايعوا أحدهم بالسلطنة أو الخلافة، فإنَّ هذا الشخص سيصبح [بلا شكٍّ] سلطانًا أو خليفةً، ولن يكون مع السلطان أو الخليفة السابق أي سلطة؛ لأن الإمامة حقُّ الأُمَّة.

لا يمكن للشعب أن يمارس وظائفَ هذا الحقِّ بنفسِه؛ ولذلك فمن الضروري تعيينُ الإمام وتشكيل الحكومة. ومن الواضح أنَّ هذا لا يعدو كونَه توكيلًا من المجتمع لبعض أفراده، لإجراء الوظائف المذكورة. وبناءً على

ذلك، لا يحقُّ للملوك أن يحكموا إلا لكونهم وكلاءَ عن الأُمَّةِ في صورة البيعة، والتوكيل الذي يمنحه الملوك للوزراء من خلال تعيينهم. والحديث الموافق لهذا: «سيِّدُ القوم خادمهم» يشير إلى هذا المعنى[٢].

لكلِّ أُمَّةٍ أن توكِّل الأمرَ بدرجة أو بأخرى، وفقًا لأخلاقها واحتياجاتها. لكنَّ إحدى القواعد الحُكمية هي أنه «بغضِّ النظر عن الزمان والمكان والظروف، يجب أن تتحقَّقَ سلطةُ الدولة بالطريقة التي تقيِّدُ حريةَ الأفراد بأقلِّ درجةٍ ممكنة». فمثلًا، لا ترغب أيُّ أمَّة في انتهاك هذا المبدأ من خلال إجراءات مثل تعيين أحد أفرادها حاكمًا مطلقًا على التأبيد، أو منح سلطة التشريع لفرد [واحد]. وحتى إذا كانت راغبةً في ذلك، فلا يمكن تنفيذ ذلك بحقٍّ؛ لأنَّه ليس من حقِّ أحدٍ أن يظلم نفسَه، وكذلك لا يحقُّ للعموم أن ينتهك حقوق الأفراد. وكذلك لمَّا كانت أحوال الجيل المعين نتيجة لقانون الطبيعة تؤثر في الأجيال المتعاقبة، فليس من صلاحية أيِّ مجتمعٍ اختيارُ طريقة للتصرف تقتضي إلحاق الضرر بمن سيأتي بعده.

وهناك طريقتان رئيستان لإبقاء الحكومة داخلَ دائرة العدالة. **الأولى**: هي تحرير الأنظمة الأساسية للإدارة من التفسيرات الضمنية، وجعلها عامَّةً علنيَّة، وبذلك يتحقَّق الناس من أي تأويلٍ أو اختلافٍ أو إنكار يصدر عن الحكومة.

والثانية: هي منهج المشورة، الذي ينتزع السلطة التشريعية من أرباب الحكومة.

والدولةُ شخصٌ معنويٌّ، وسنُّ القوانين بمثابة إرادتها، وإجراء [تلك القوانين] بمثابة أفعالها. ولو كان هذان الأمران بيدٍ واحدة، فلا يمكن أبدًا حماية أعمال الحكومة من كونها عملًا بإرادتها المطلقة. ومن هنا تنشأ ضرورة مجلس [شورى] الأمَّة.

ولنلقِ نظرةً على الأنظمة الأساسية لإدارتنا. لدينا اليوم كلخانه خطي [برنامج الإصلاح العثماني لعام ١٨٣٩م]، وفرمان الإصلاحات [المرسوم

---

(٢) الفهم المعهود لهذا الحديث هو أنه يثني على صاحب المقام الرفيع إذا خدم مَنْ هم أدنى منه درجةً. أما نامق كمال فقد استعمله ليجعل الحُكْم كالخدمة العامَّة. (المحرر)

العثماني لعام ١٨٥٦م، الذي يضمن المساواة في الحقوق لجميع الطوائف الدينية]، والخطاب الإمبراطوري الأخير [لعام ١٨٦٨م، الذي تضمَّن نقدًا ليبراليًّا للنظام القانوني العثماني]. فيمكن استنباطُ بعض القواعد - التي يمكن وصفها بأنها أنظمة أساسية [دينية] - من الطابع العام لهذه الوثائق، من خلال النظر إلى المعنى الحقيقي واللازم لبعض العبارات. ولكن ليس من بين تلك الوثائق ما يتمتَّع بقدر الوضوح والانتظام ليشكِّل أساسًا لإدارة دولة متمدِّنة.

وبعض هذه الوثائق تتضمَّن تقييداتٍ فيها إنكارٌ لحرية الناس، في تعبيرات مثل: «دون الوصول إلى درجة الحرية»، وفي بعضها الكثيرُ من الزوائد غير الضرورية فيما يخص تفصيلات الإدارة.

ما دامت حقوق البشر يحدِّدها العقل والنقل، وكانت الحالة الراهنة لمدنِيَّتِنَا واضحةً جليَّة، فيجب تصحيح الخطوط والفرمانات الإمبراطورية المذكورة، من خلال التوفيق بين هذين الأصلين [أي العقل والنَّقل]. بمعنى أنه يجب تنقيح الزوائد وتوضيح المبهمات، وصياغة الأنظمة الأساسية؛ على سبيل المثال: الحرية اللازمة لكل أحدٍ أن يراقب الحكومة وينتقد معاملات الدولة، تقريرًا أو تحريرًا؛ وذلك لأن الحاكمية من حقِّ الشعب. ثم يجب إصدار مرسوم بالأنظمة الأساسية، لضمان أنَّ إدارة الدولة العثمانية تقوم بالفعل على الحرية والعدالة. والنتيجةُ الضرورية لذلك هي منهج المشورة، الذي هو موضوع بحثنا.

ولننظرْ أولًا في حقيقة هذه المسألة الشرقيَّة التي يكثرُ الحديثُ فيها: معلومٌ أنَّ روسيا تريد القضاءَ على الدولة العليَّة، بينما تمنعها الدولةُ الغربية من ذلك. ومع ذلك، فعندما كانت روسيا تحاول تحقيقَ مقصدها من خلال تحريك الرعية المسيحية في الدولة العليَّة، كانت أوروبا تساعد المشتَكِين الذين شجَّعتهم روسيا على التقدُّم. وبادئ النظر أنه يبدو في هذه المعاملة تناقض كبير. ولكن في الحقيقة، إن دولتنا هي التي تجبر الأوروبيين على سلوك هذا المسار.

عندما أرسل الروس [كنياز ألكسندر سيرغيڤيتش] مينجيكوف [الجنرال الروسي، ١٧٨٧ - ١٨٦٧م] إلى إسطنبول [في عام ١٨٥٣]، لحماية أتباعِهم [واندلعت حرب القرم]، ضحَّتِ القُوى الغربيةُ بمواردها وحياة رجالها إلى

جانبنا، لمقاومة التدخل الروسي. وفي نهاية المسألة، اقترحوا علينا إصلاح إدارتنا الظالمة. وفي هذا الوقت كان على الباب العالي أن ينجح في منع جميع التدخلات الأجنبية، وفي تأمين وجودنا في المستقبل من خلال تصحيح أساس الحكومة، والحصول على كفالة أوروبية عمومية لدولة دستوريةٍ (مشروطه). لكنه بدلًا من ذلك، عمل على تطييب خاطر أوروبا من خلال منح امتيازاتٍ معيَّنةٍ للمسيحيين وحدهم. وبالإضافة إلى ذلك، من خلال إدخال هذه الإصلاحات في معاهدة باريس، وعد [العثمانيون] بإصلاح أحوال الرعية المسيحية باسم السلطان، ومنحوا الدولَ الضامنة [الأوروبية] حقَّ النِّظارة على هذا الأمر.

والآن كلما ادَّعى المسيحيون أيَّ دعوى ضد الدولة، سواءٌ أكانت بحقٍّ أم بباطل؛ حصلوا على المزيد من الحقوق. وذلك لأن أساس الإدارة فاسد، والمسؤولون ليسوا مسؤولين ولا محاسبين، ولا وجود للشورى، ولا تمارس الأمَّة أيَّ نظارة. ولهذه الأسباب لا يصدِّقنا الأوروبيون، بصرف النظر عن حجم الامتيازات الممنوحة للمسيحيين، الموعودين بإصلاح أحوالهم، وخلافًا لكل ما يقال عن رفاهيتهم. ولأنَّ الأوروبيين ألفوا الحرية، فهم يقولون: «هل يمكن لمملكة ليس فيها نُوَّابٌ يدقِّقون في الأنظمة ويحاسبون المسؤولين أن تتمتَّع بالنِّظام؟»، و«هل يمكن أن يكون الإنسان حرًّا ولا يمكنه أن ينتقد أعضاء الحكومة تقريرًا أو تحريرًا؟». ومن البلاء أيضًا أنه عندما يتحدَّثُ رجالُ الحكومة عن اقتناع الناس، يعتقد الأوروبيون أن أهلَ الإسلام غافلون عن لذَّات الحرية، خاضعون لربقة الظلم.

وما نتيجةُ كلِّ هذا؟ لا شكَّ أنَّ الدولة ستغرق إذا لم تعدِّل حُكْمَها الاستبداديَّ الراهن.

صحيحٌ أن الدول الغربية ظلَّت تدافع عنَّا حتى الآن، لحماية منافعها التجارية وموازنة [القوى] الأوروبية ضد عدوان المتوحشين الشماليين [أي روسيا]؛ وصحيحٌ أنهم سيستمِرُّون في ذلك ما أمكنهم.

ولكن بالنظر إلى شِكايات المظلومية [المسيحية]، فلا يمكن للدول الغربية أن تمتنع عن التضييق عليها، أو الوقوف على الأقل لحماية المتمرِّدين؛ لأنهم لا يريدون أن تنفرد روسيا بالتدخل. إنَّ هذه حقبة

لا يستطيع أحد فيها أن يقاوم الأفكارَ العموميةَ [أي الرأي العام]. ودعوى أنَّ «الحكم أو العبرة بالغالب»[٣] لا يمكن فرضها إلا بإخفائها خلف ألف ستار من الستور الخادعة، حتى في حالة وجود غلبة واضحة. وعلى أي حال، إنَّ فكرة منح الاستقلال الذاتي لكل مجموعة عرقيَّة في الممالك العثمانية، وبالتالي تشكيل اتحادٍ كونفدراليٍّ مثل ألمانيا، قد نوقشت في أوروبا لفترة طويلة. لكنَّ هذه الفكرة لا تتمتَّعُ بتأييدٍ قويٍّ الآن؛ لأن تلك الدول الأوروبية ذات الدهاء تعرف أن هذه السياسة ستؤدي إلى النزعات الانفصالية، ولن تكون الدولةُ بذلك حاجزًا قويًّا ضد روسيا كالدولة العثمانية الموحَّدة. ولكن خلافًا لكل هذا، يدرك أيُّ عاقلٍ أنه طالما سادت هذه الإدارة الظالمة في الدولة، فلا يمكن إيقاف التدخلاتُ الأجنبية.

بقاء التدخلات الأجنبية (معلوم للجميع أن الخزانة فقدت ثلاثة أو أربعة ملايين محفظة [مليار ونصف أو مليارَي قرش عثماني]، بسبب تمرُّد جزيرة كريت وحدها) سيؤدِّي عمَّا قريبٍ إلى عَجْز الدولة عن مقاومة الغزو الروسي وكذلك حلفاء [الدولة العثمانية]. وعندها فالأوروبيون مُجْبَرون على اختيار أهون الشرين [أي إما التدخُّل المكلِّف للدفاع عن الدولة العثمانية، أو القبول المكلِّف أيضًا بالهيمنة الروسية على المنطقة].

ولا توجد وسيلةٌ أخرى لحلِّ هذه المشكلات سوى أصْل المشورة، وبذلك سيُعلَم أن الجميع أحرار، ثم ستعاملنا أوروبا كالأمم المتمدِّنة، بدلًا من مُعاملتنا كفزَّاعة زُرِعت ضد روسيا، كما هو الحالُ الآن. ثم إذا لجأ أهل مقاطعة إلى حمل السلاح بدعوى الظلم، فإذا كان لديهم نواب في مجلس الشورى، لن يكون بمقدورهم تبرير المظلومية أمام أوروبا. وبذلك يُقضى على جميع التهديدات الخارجية للدولة تقريبًا.

ولننظر الآن في الجهاتِ الداخلية للمسألة:

بدايةً، حتى الوزراء لا يمكنُهم إنكارُ أنَّ الأُمَّةَ اليومَ تواجه أخطار الانقراض، ومن أكبر أسباب ذلك هو أن الثروة العمومية في تدنٍّ حادٍّ. هل

---

(٣) هذه المقولة أو القاعدة [الفقهية] يُراد منها في الجملة أن العبرة تكون بالغالب وأن النادر مهمل ولا عبرة به. (المحرر)

كانت المباني وغير ذلك من النفقات ستطيح بالخزانة إلى مستواها الحالي، إذا كنَّا عملنا بأصل الشورى وأنشأنا مجلسًا للشورى؟ هل كانت الديون الداخلية التي بلغت ٢٢ مليون ليرة ستزداد إلى ٤٠ مليون ليرة من خلال الاندماجات؟ هل كانت [الحكومة] ستتجرَّأ على إعلان أن قيمة الدَّيْن طويل الأجل الموحَّدِ بلغت ٢٩ مليون ليرة، عندما كانت قيمتها أقل من ٢٦,٥ مليون [ليرة]؟ هل كان ستُفرض لوائحُ [الضرائب] على الملح والتبغ وتسوية الطرق، التي تسبَّبت أضرارُها الكثيرة في تدمير العديد من المناطق؟ على أيِّ أساسٍ يمكننا أن نفترض أن أفعال الحكومة الآتية لن توافق أفعالَها السابقة، إذا ظلَّت إدارتُنا على أحوالها؟ أليست التجربة تقضي بأن تجربة ما سبق وأن جربناه لن يؤدي إلا إلى الندم؟

ثانيًا: يجب ألَّا ننسى أن شعبنا يحمل كراهيةً فوق العادة للإدارة الحاضرة ولا يثق فيها، ويعتقد الجميع أن التصريحات الرسمية محاولاتٌ للتغفيل. وحتى عندما وزَّعت الحكومة بذور القطن على المقاطعات مجانًا، بسبب الحرب الأهلية الأمريكية، رفض بعض أصحاب الزراعات قبولها. وعندما سُئلوا عن سببِ رفضهم لهذا، أجابوا: «الدولة لا تأتي بخير. مَنْ يدري ما أجندتها الخفيَّة وراء هذا الأمر؟ لا نجرؤ على قبول ذلك».

وكيف يمكن للناس ألَّا يفقدوا ثقتهم؟ لقد فُرِضت مائة ألف سياسة وسياسة، وكلها أدى إلى المضرة؛ لأن الأساس فاسد. جاء العديد ممَّن يتمتعون بقبول العامَّة وشغلوا المناصب العالية، لكنهم لم يتمكَّنوا من تحقيق أيِّ إنجاز، للسبب نفسه: فساد الأساس. هل هناك أي احتمالٍ أن يكون لدى الناس شعور طيب تجاه الحكومة، إلا إذا مُنحوا حقَّ النظارة على الإدارة؟ أيضًا، عندما استغلَّ الإمبراطور الفرنسي مسألة كريت لينصح الباب العالي بأنه عليه أن يسعى لجمع الآراء العمومية لشعب تركستان [أي: تركيا] في الإصلاحات اللازمة، ردَّ الباب العالي بقوله: «لا يمكننا أن ننتحر بشُرْبِ سُمٍّ قاتلٍ كالآراء العمومية».

وفي الحقيقة، إن الآراء العمومية ليست سُمًّا؛ بل هي إكسير الخلود. وكما أنه لا يمكن للطبيب أن يساعد الأفراد على استعادة صحتهم إلا بدعمٍ من أعضائهم، فإن إجراءات الإدارة لإصلاح شخصية الدولة، التي هي

شخص معنويٌّ، تعتمد على مساعدة الأفراد الذين يشكِّلون عناصرَ تلك الدولة. والإجراء الوحيد الذي يمكن أن يقضي على المظالم والإسراف الموجود، وأن يضع حدًّا لعدم ثقة الناس، هو العمل بأصل الشورى. والإفادات المشروحة أعلاه تُثبت هذه الدعوى.

أما المضرَّات المتوهَّمة للعمل بالشورى، فلا أساس لها في الواقع.

أولًا: قيل إن إنشاء مجلس الشعب ينتهك حقوق السلطان، ولكن كما أوضحنا في المقدمة، إن حقَّ السلطان في بلدنا لا يمنح إلا على أساس من إرادة الأمَّة وأصول الحرية. ولَقَبُ السُّلْطَان هو: «صاحب الملك»، وليس «مالك الملك». وحضرة السلطان وريث آل عثمان، الذين أسَّسوا دولتَهم على أساسِ حماية الدين. وبفَضْلِ هذه الحقيقة، أصبح [السلطان العثماني] قِبْلَةَ أنظار الناس وخليفة الإسلام. والدين المحمدي يرفض الاستبداد في نصٍّ قاطعٍ: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ١٦﴾ [غافر: ١٦][٤].

ثانيًا: يقال إن عدم التجانُس الديني والثقافي في الممالك العثمانية، وجهالة الأهلي، هما مبرران لعدم [العمل بالشورى]. وفي مجالس الكبار كثيرًا ما يطرح السؤال عن كيف يمكن لمن يتحدَّثون باثنين وسبعين لغةً أن يجتمعوا في مجلسٍ واحد، وما التصرف المناسب إذا عارض [بعض] النواب إرسال القوات إلى جزيرة كريت لأنهم يرغبون في حماية اليونانيين، أو اعترضوا على الاعتمادات الممنوحة للمواقع المقدَّسة والمؤسسات الخيرية.

سبحان الله! في جميع المقاطعات مجالسُ للمحافظات. ويخدم في تلك المجالس أعضاءُ من جميع الطوائف، وجميعهم يناقشون القضايا باللسان الرسمي [أي اللغة التركية]. فكيف يمكن لأحدٍ أن يتحدَّث عن عدم التجانس اللغوي في ضوء هذه الحقيقة الواضحة؟ هل من المفترض أن يكون مجلس الشعب مجلسًا يثير الفتنة ويكون أعضاؤه مستقلين تمامًا ولا تخضع إدارته لأيِّ قواعد؟ بمجرَّد إصدار الأنظمة الأساسية واللوائح الداخلية للجمعية، فمَنْ سيجرؤ على حماية عُصاة كريت، الذين يرغبون في فَصْلِ أنفسهم عن الأمَّة؟ من الذي سيجرُؤُ على التفوُّهِ بكلمةٍ حول المخصَّصات الدِّينيَّةِ [وشراء

---

(٤) في الأصل التركي، أسقط نامق كمال ـ متعمِّدًا على ما يبدو ـ كلمة «اليوم» من الآية، التي تشير إلى يوم القيامة. (المحرر)

الأراضي من غير المسلمين]، مقابِلَ حصول [مجتمعات غير المسلمين] على عقاراتٍ تفوق قيمة تلك الأراضي بأضعافٍ مضاعفة؟

ولننظر في مسألة الجَهَالة، ففي صِربيا والجبل الأسود ومصر مجالسُ للشورى. فلماذا يمنعنا جهلُ [المواطنين عندنا] من إنشاء [مجلسٍ للشعب]، إذا لم يمنع تلك الأراضيَ من ذلك؟ هل نحن أدنى ثقافةً حتى من المتوحشين في الجبل الأسود؟ هل من المعقول أننا لن نجد من يصلُح أن يكونوا ممثِّلين للشعب، والمؤهل الوحيد لذلك هو بلوغ سنِّ التمييز، في حين أننا نجد بين المواطنين في المقاطعات من يصلحون ليكونوا أعضاءً في مجلس الدولة، حيث تعتمد العضوية هناك على التمتُّع بمهاراتٍ سياسية كاملة؟

أيها الأحرار العثمانيون! لا تمنحوا تلك التغفيلاتِ الموهومة أيَّ قيمةٍ، وفكِّروا مليًّا في الموقف الخطير الذي تجد الأمَّة فيه نفسَها اليوم. وفي قيامكم بذلك، انظروا بعينِ الاعتبار إلى الإنجازات التي حقَّقتها المعارضة بالفعل. وسوف يتبيَّن أن خلاص الدولة اليوم يعتمد على العمل بالشورى، وعلى استمرار المعارضة الهادفة إلى تحقيق هذا المسلك في الإدارة. إذا كان لدينا أيُّ حبٍّ للوطن، فلنكن جادين في دفع هذه السياسة الصائبة، ولنحرِصْ على المضيِّ قدمًا دون تأخير.

الفصل الثامن عشر

شمس الدين فراشري

نقْلُ الحضارة الجديدة إلى الشعوب الإسلامية

كان شمس الدين سامي فراشري (ألبانيا ـ تركيا، ١٨٥٠ ـ ١٩٠٤م) من كبار المفكِّرين والصحفيين واللُّغويين العثمانيين. وُلِد في عائلة ألبانية بارزة، وكان واحدًا من أطفالها السبعة، وتعلَّم اللغاتِ الأوروبيةَ في مدرسةٍ ثانوية يونانية، ولغاتِ الشرق في دروسٍ خاصَّة في المدارس الإسلامية. وبعد تخرُّجه، عمل لدى محافظ يوانينا [المدينة اليونانية]، ثم في المكتب الصحفي التابع للباب العالي في إسطنبول. وكان في الوقت نفسه ينشر مقالاتِه ومسرحياته، مما أدَّى إلى إبعاده وتعيينه محرِّرًا للجريدة الرسمية لطرابلس، في شمال أفريقيا. وفي العام التالي، حصل على عفو ملكيٍّ وعاد إلى العمل الصحفي في إسطنبول. ألَّف شمس الدين سامي فراشري أولَ قاموس جغرافيٍّ وتاريخيٍّ حديث للإمبراطورية العثمانية، وألَّف العديد من المعاجم الأخرى، كما أسَّس سلسلةً تُسمَّى «مكتبة الجيب»، نشر فيها مقالاتٍ قصيرةً لعامَّة الناس. ويبدو أنه وضع آراءه الأكثر راديكاليةً في هذه الكتيبات؛ حول الجذور الإسلامية للحضارة الأوروبية على سبيل المثال، وحجاب المرأة. وبالإضافة إلى ذلك، فقد أعاقت السلطاتُ محاولتَه لترجمة القرآن إلى اللغة التركية، وأُجبِر على إتلاف الأجزاء التي أكملها. وفي الوقت نفسِه، كانت مقالاتُه الصحفية ـ ومنها المقال المترجم هنا ـ صريحةً في الترويج للوضعية والتحديث، فأدَّت هذه المنشوراتُ ـ إلى جانب مشاركته في الأنشطة الثقافية الألبانية ـ إلى معاملة الحكومة له كمُشْتَبَهٍ فيه، وعلى الرغم من تعيينه في مناصبَ رسميةٍ، فقد طُلِب منه أن يجريَ دراساتِه في

منزله، وعاش سنواتِه الأخيرة في إقامةٍ جبريَّةٍ عمليًّا[(١)].

Source: Semseddin Sami Frashëri, "Medeniyet-i cedidenin ümem-i islamiyeye nakli" (Transferring the New Civilization to the Islamic Peoples), *Gttnes (The Sun)*, Istanbul, Ottoman Empire, volume 1, number 4, 1883-1884, pp. 179-184.

ترجم المقال من اللغة التركية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتب المقدمة: شكري هاني أوغلو.

---

(١) Hikmet Turhan Daśhoślu, *Semsettin Sami Bey: Hayati ve Eserleri (Semseddin Sami Bey: His Life and Works)* (Istanbul, Turkey: Resimli Ay Matbaasi, 1934); Ismail Hakki, *On Dördüncü Asnn Turk Muharrirleri: Semseddin Sami Bey (Turkish Authors of the Fourteenth Century [A.H.]: Semseddin Sami Bey)* (Istanbul, Ottoman Empire: Kasbar Matbaasi, 1895); Agah Sim Levend, *Semsettin Sami (Semseddin Sami)* (Ankara, Turkey: Turk Dil Kurumu Tamtma Yayinlari, 1969).

نقل الحضارة الجديدة إلى الشعوب الإسلامية

يُفهَم من مقالاتنا السابقة حول التاريخ والأحوال [الأوروبية] أنَّه حتى وإن كانت الحضارةُ قد مرَّت بأيدٍ كثيرة قبل أن تصل إلى الحضارة الأوروبية، فإنَّ مقارنةَ تلك الحضارات القديمة بالحضارة الأوروبية الحديثة ـ مع العلم بأن الحضارات المتأخِّرة تكون دائمًا أكمل من المتقدِّمة ـ تشبه مقارنة الرسوم التي رسمها أحد الأطفال بالفحم على الحائط؛ بلوحة رسمها الفنان الشهير رافائيل [إيطاليا، ١٤٨٣ ـ ١٥٢٠م]. وهذا فضلًا عن أنَّ تلك الحضارات قد لحق بها الدمار بالفعل؛ فإنَّ التعامل معها أصبح يقتصر على التاريخ وعلم الآثار. ما زال كثيرٌ من أعمال الحضارة الإسلامية ـ وهي آخر الحضارات القديمة ـ والحضارة اليونانية السابقة عليها موجودًا، ولكن بالنظر إلى وجود أعمالٍ ومناراتٍ [معاصرة]، ويزداد عددها كل يوم؛ فإنَّ اللجوء إلى هذه الأعمال القديمة أو الاكتفاء بها، يشبه محاولة الاستفادة من فتيل مصباح زيتيٍّ، في وجود ضوء الشمس. ولذلك، فإنَّ علماء الحضارة الحالية وفلاسفتها يعدون أرسطو [اليونان، ٣٨٤ ـ ٣٢٢ قبل الميلاد] وابن رشد [الأندلس ـ المغرب، ١١٢٦ ـ ١١٩٨م] مرشدين عظيمين للحضارة ويبجِّلونهما؛ لكنهم في مدارس اليوم لا يدرِّسون تاريخ أرسطو للحيوانات ولا قانون الطب لابن سينا [إيران، ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م]. لقد قدَّم هؤلاء خدماتٍ كبرى للإنسانية، وأشعلوا مصابيحَ في قرونٍ قاتمة لفَّها ظلام الجهل، وشيئًا فشيئًا ترك الناس هذه البيئة المظلمة، ووجدوا الطريق بمساعدة تلك المصابيح، وفي النهاية أشرقت الشمس، وغمر نور التعليم العالم. فواجبنا نحو تلك المصابيح اليوم هو ببساطة أن نعتزَّ بها، وأن نحترمها، لدورها في إخراجنا من هذا الظلام. أمَّا أن نتجاوز هذا، ونضع ستارًا من الجهل والتعصُّب أمام ضوء الشمس، ونرضي أنفسنا بضوء تلك المصابيح الخافت؛ فهذه حماقة خالصة.

ولذلك، فإنَّ إنقاذ الشعوب الإسلامية من الجهل ودفعها مرةً أخرى إلى الحضارة يُعَدُّ من أهمِّ الأولويات عند كل متحمِّس يحبُّ مجتمعه الدينيَّ ووطنه؛ لأن بقاء الإسلام ومجده مرهونٌ بهذا وحده.

صحيحٌ أن الحميَّة الدينية قد تدفع الإنسان إلى الرضا بالمصباح الذي يعلم أن أسلافه قد أضاؤوه؛ ولكن من الضروري أن يتغلَّب العقلُ والحكمة على ذلك الشعور. فاليوم، ومهما بُذِل من جهودٍ وكُلْفَةٍ لإنعاش طِبِّ ابن سينا، وحكمة ابن رشد، وكيمياء الجاحظ [العراق، نحو ٧٧٦ ـ ٨٦٩]، ولاستخراج كتبهم من غبار المكتبات لترجمتها إلى مختلف اللغات الإسلامية، ولنَشْرِها، ولإِنْشَاء المدارس والكليات لتدريسها؛ فيجب علينا أن نبذل الجهد نفسه وأن نتكلَّف الكُلْفَة نفسَها لنُشِيعَ بيننا أفضلَ الأعمالِ العلمية في قرننا نحن. فكما أننا عاجزون عن شفاء الملاريا بطبِّ ابن سينا، فلا يمكننا أن نشغِّل محركًا للسكك الحديدية أو البواخر، ولا أن نستخدم التلغراف بكيمياء الجاحظ وحكمة ابن سينا. فإذا كنَّا نريد أن نتحضَّر، فعلينا أن نفعل ذلك من خلال استعارة العلوم والتكنولوجيا من الحضارة الأوروبية المعاصرة، وأن نترك دراسة كتابات العلماء المسلمين لطلاب التاريخ والعصور القديمة.

إنه لظرفٌ مؤسفٌ، أنَّ الحضارة اليوم تقتصر على الأمم المسيحية؛ لأن الجماهير الجاهلة في أمتنا قد تظنُّ الحضارة رمزًا للمسيحية أو لازمةً لها، وربما يظنون أنَّ النأي بأنفسهم عنها وحماية أنفسهم منها واجب دينيٌّ.

لنا أن نؤكِّد أنَّه ليس دين الإسلام هو ما يمنع الشعوب الإسلامية من أن تصبح شعوبًا متحضِّرة؛ بل السبب هو الخلاف الديني والصراع القائم بين الدول الإسلامية والدول المتحضِّرة، وبعبارة أخرى: السبب هو أن الحضارة الحالية هي في أيدي الأمم المسيحية.

ولتجنُّبِ مِثل ردود الفعل المتعصِّبة هذه عند الناس، حاولت بعضُ الشخصيات الأدبية عندنا ـ الحانقين على هذا الوضع ـ أن يجمِّلوا الحضارةَ الأوروبية في أعيُنِ الناس؛ وذلك ليطمئنوا للعلوم الجديدة، وليمهدوا الطريق لنقل الحضارة المعاصرة إلى الدول الإسلامية. ومن أجل هذا الهدف، استخدموا الصحفَ والكُتُبَ والنشراتِ والخُطبَ، وجميعَ الوسائل المتاحة،

لإذاعة القول بأنَّ الحضارة الأوروبية مقتبسةٌ من المسلمين، وأن الإسلام لا يشكِّلُ عقبةً أمام الحضارة الحقيقية، وأنَّ معظم العلوم والتكنولوجيا التي نراها في أيدي الأوروبيين اليومَ قد صُنِعت بمكتشفاتٍ إسلامية. ولا شكَّ أن جهود هؤلاء الناس قيِّمَةٌ، ولكن إذا نظرنا إلى القدر الكبير من المبالغة فيما يذهبون إليه، يشعر المرء أنهم تسبَّبوا في بعض الضرر إلى جانب الخير الذي قاموا به، فقد بالغوا في ذلك وتجاوزوا حدود الضرورة، وكما أنَّ الجرعة الزائدة من الدواء ـ الذي يراد منه علاج الداء ـ تسبِّب داءً غيره، فقد نشأت فكرة جديدة عن هذه المبالغة، ومع كونها أقلَّ ضررًا من الداء الأول، فلا يمكن إنكار ضررها. تراجعت أعداد المسلمين الذين يرون أنَّ الحضارة الأوروبية نتاج فكر يعارض الإسلام ولا يتوافق معه، وذلك بفضل جهود هؤلاء الدعاة إلى الحضارة، ولكن نتيجةً للمبالغات التي وقعوا فيها: ازداد عدد مَنْ دخل عليهم تعصُّب جديد ـ وهو أنهم صاروا يرون الحضارةَ الأوروبية كالشيء المسروق مِنَّا، أو كالشيء الناقص، أو المقلَّد، وصاروا يحطون من تلك الحضارة ويصرون أن الحضارة الحقيقية هي حضارتنا.

هذا التعصُّبُ الجديد يشبه المرض الناشئ عن الجرعة الزائدة، وتحطيم هذا التعصُّب يُعَدُّ من أثقل ما يجب على مَنْ يريدون أن يكونوا في خدمة تمدين الأمم الإسلامية. هذا الواجب يفرض علينا أن نقول ما يلي لِمَنْ دخل عليهم هذا التعصُّب الجديد: نعم، استعار الأوروبيون منَّا أشياء كثيرة، أي من أسلافنا، أو إن شئنا الدقَّة: من إخواننا في الدين الذين عاشوا قبل ثمانية أو عشرة قرون. ومع ذلك، فلا شيء مما في أيديهم اليومَ يُعَدُّ مستعارًا من أسلافنا. فقد استعارت أوروبا بذرةً للحضارة من العالم الإسلامي، وزرعت تلك البذرة، ومن الطبيعي أن تتحلَّل البذرة في التربة حتى تؤتي ثمارها، فتحلَّلت تلك البذرةُ، ودارت تلك الدورةُ عدَّة مرات، مما أدى إلى تغيُّر جنسها. كانت المعرفة التي اقتبستها أوروبا من علماء الإسلام أمرًا معتبرًا آنذاك [بمعايير زمانهم]، لكنها بمعايير اليوم لا تمثِّل شيئًا. اقتبست أوروبا منَّا مصباحًا للهروب من ظلام الجهل الذي أحاط بها؛ لكنها حيث وصلت إلى مكانٍ مشرقٍ ـ بمعونةٍ من ذلك المصباح ـ لم تعد في حاجة إليه، وألقته بعيدًا. فهل لنا أن نفخر بذلك؟ لا شيء هنا يدعو إلى الفخر؛ بل هذا مما يُوجِب الخجلَ؛ لأنه بعد إلقاء هذا المصباح وإبعاده، لم نعد راغبين حتى

في الاستفادة من شمس الحضارة التي تشرق وتضيء أمام أعيننا. ويقول بعضُنا: «ليست هذه شمسًا، ولكنه الوقت الذي يسبِقُ الفجر»، ويقول بعضُنا: «هذا تقليدٌ لمصباحنا القديم»؛ ولذلك يفضّلون البقاء في الظلام بإغلاق أعينهم!

هل كان رُوَّادُ الحضارة الإسلامية، مثل [الخليفة أبي] جعفر المنصور [حكم بين عامي ٧٥٤ ـ ٧٧٥]، و[الخليفة] هارون الرشيد [حكم بين عامي ٧٨٦ ـ ٨٠٩]، والخليفة المأمون [حكم بين ٨١٣ ـ ٨٣٣]، الذين أسَّسوا الحضارةَ على أنقاض بابل: إذا نظروا إلى الحضارة اليونانية بهذا الازدراء، وأكدوا أنَّ تلك الحضارةَ مقتبسةٌ من حضارة أسلافهم الكلدان، أو أنها مجرَّد تقليد لهم، أو أنَّ الاعتماد على أعمال اليونان الوثنيين يعارض الإسلام؛ هل كانت ستتحقَّق الحضارة الإسلامية التي نفخر بها اليوم؟ وعلى الرغم من أنَّ الحضارة اليونانية لم تكن باقيةً في ذلك الوقت؛ بل كانت قد انقرضت، فإنَّ أبناء صحابة رسول الله ﷺ استعاروها بأكملها، وأحيوها، واعتقدوا أن اليونان حكماء، وساروا على خطاهم في فَخْر، وبجَّلوهم وأشادوا بهم. فلماذا إذن لا نريد أن نستفيد من الحضارة الأوروبية، ونتَّهِمُها أحيانًا بالكفر والشرك، وأحيانًا بكونها تقليدًا؟ هل أهل الكتاب الأوروبيون [المسيحيون واليهود] أكثر ضلالًا في دينهم من الوثنيين اليونان القدماء، أم نحن أتقى من أبناء صحابة النبي ﷺ الذين تشرَّفوا بالحديث مع رسول الله؟

وفي أوروبا ـ أيضًا ـ كان التعصُّبُ في كثيرٍ من الأحيان عقبةً على طريق الحضارة، وكثيرًا ما كانوا يظنُّون أن العلماء المسلمين سَحَرةٌ، كما كان من لهم عناية بالعلوم يرمون بالهرطقة ويعاقبون أشد العقوبة. وهناك أيضًا في البداية ظهر بعض العلماء الذين حاولوا التوفيق بين النصوص الدينية والعلم، وحاولوا القضاء على التعصُّب باسترضائه، لكنَّ التعصُّبَ ليس كتلك الوحوش التي يمكن كسبُ ودِّها باللطف معها؛ ولذلك فقد دمر بوحشية مَنْ حاولوا استرضاءه. وأخيرًا، تجمَّع المفكِّرون والمثقفون معًا، يدًا بيدٍ، وشنُّوا حربًا على التعصُّب بالفؤوس والعتلات والبارود؛ فدمروا التعصُّب، وعندئذ بدأت الحضارة تمضي إلى الأمام. وفي مجتمعنا ـ أيضًا ـ من أجل تحقيق تقدُّم في الحضارة، ومن أجل إنقاذ الدول الإسلامية من الجهل والبداوة التي ستؤدي إلى زوالها: فعلينا إعلان الحرب على التعصُّب لسحقه بالقوة، ولفتح الطريق بذلك إلى التمدُّن.

وهذا لن يضرَّ الدين؛ بل سيكون ذا فائدةٍ عظمى له؛ فالتعصُّب صدأ الدين، وكما أنَّ الصدأ يأكل ويدمر الصلب في فترة قصيرة، فإنَّ بقع التعصُّب تدمر أيضًا أصدق الأديان وتؤدي إلى إفسادها. يجب إزالة صدأ التعصُّب عن الدين، حتى يضيء بريقه الحقيقي والجوهري، وحتى يكون مستقبله مأمونًا. والفرق كبيرٌ بين الدين والتعصُّب؛ كالفرق بين النور والظلام. فيجب إزالة ظلام الجهل والتعصُّب، حتى يقوم نور المعرفة والدين الحقُّ معًا بتنوير عقول الناس وقلوبهم وإحيائها. ولا بديل عن ذلك.

الفصل التاسع عشر

عبد الرحمن الكواكبي

مجمل أسباب الفتور

كان عبد الرحمٰن الكواكبي (سوريا، ١٨٥٤ ـ ١٩٠٢م) أحد أكثر المفكِّرين الإصلاحيين الإسلاميين تأثيرًا في شرق البحر المتوسط في نهاية القرن التاسع عشر. وُلِد الكواكبي في عائلة كبيرة من الشخصيات البارزة في حلب، وتلقَّى تعليمًا شاملًا في العلوم الإسلامية واللغات الإسلامية الرئيسة في المنطقة: العربية والتركية العثمانية والفارسية. وفي السبعينيات من القرن التاسع عشر، كان يحرِّر الصحيفة الرسمية لحلب: الفرات، وأنشأ جريدتين لم تدوما طويلًا. وعلى الرغم من أنه شغل عددًا من المناصب الإدارية والعامَّة في سوريا العثمانية، فقد تعرَّض الكواكبي للاضطهاد المزمن على يد السُّلطات، مما اضطره إلى الاستقرار في مصر في عام ١٨٩٨م. وقد توفي فجأةً في القاهرة في عام ١٩٠٢م، وربما يكون قد قُتِل مسمومًا على أيدي عُملاء السلطان العثماني. تأثَّر فِكْرُ الكواكبي بمعاصريه؛ كجمال الدين الأفغاني (الفصل الحادي عشر)، ومحمد عبده (الفصل الثالث)، وآخرين. وترجع أهميته التاريخية داخل اتجاه الفكر الإسلامي الحداثي إلى تفضيله لقوميةٍ إسلامية عربية، تهدف إلى إصلاح العالم الإسلامي المتدهور، وتفضيله العربَ على غير العرب، ودعوته إلى إقامة خلافة عربية. وفي أثناء هذا، ركَّز الكواكبي على استعلاء الأتراك العثمانيين، وجعل منهم «آخر» يمثِّل مشكلةً داخليةً. والمقال المختار منقول من السرد المشهور للكواكبي، لسلسلةٍ من الاجتماعات المتخيلة في مكة، حيث اجتمع ثلاثة وعشرون ممثلًا من جميع أنحاء العالم الإسلامي ـ وبينهم ثلاثة عشر عربيًا ـ لمناقشة النهضة

الإسلامية ونقد الطغيان العثماني[1].

المصدر: عبد الرحمٰن الكواكبي، «أم القرى»، في الأعمال الكاملة للكواكبي (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥م)، ص٣٥٨ ـ ٣٦٧). نُشِر لأول مرة في عام ١٩٠٢م.

ترجم المقال من اللغة العربية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتب المقدمة: جوزيف رحمي.

(١) Joseph G. Rahme, "Abd al-Rahman al-Kawakibi's Reformist Ideology, Arab Pan-Islamism, and the Internal Other," *Journal of Islamic Studies*, volume 10, number 2, 1999, pp. 159-177; Eliezer Tauber, *The Emergence of the Arab Movements* (London: Frank Cass, 1993), ch. 5; Khaldun S. al-Husry, *Three Reformers: A Study in Modern Arabic Political Thought* (Beirut, Lebanon: Khayats, 1966); 'Abbas M. al-'Aqqad, *al-Rahhala Kaf (The Traveler K)* (Cairo, Egypt: Matbu'at al-Majlis al-'A'la, 1958).

مجمل أسباب الفتور

الاجتماع السابع لجمعية أم القرى:

(في مكة المكرمة، يوم الأربعاء الرابع والعشرين من ذي القعدة سنة ١٣١٦هـ [الموافق ٥ أبريل عام ١٨٩٩م]):

في صباح اليوم المذكور انتظمت الجمعيةُ، وقُرِئ الضَّبْطُ السابِقُ حسب القاعدة المرعِيَّة، قال الأستاذ الرئيس مخاطبًا السيِّدَ الفُراتي[٢]: إن الجمعية لتنتظر منك فوق هِمَّتِكَ في عَقْدِها وقيامِك بمهمتها التحريرية أن تفيدَها أيضًا رأيك الذاتيَّ في سبب الفتور المبحوث فيه؛ وذلك بعد أن تقرر لها مجمل الآراء التي أوردها الإخوان الكرام إذ أحطتَ بها علمًا مكررًا بالسمع والكتابة والقراءة والمراجعة، فأنت أجمَعُنا لها فكرًا. هذا والجمعية ترجو الفاضلَ الشاميَّ والبليغَ الإسكندريَّ أن يشتركا في ضبط خطابك، بأن يتعاقبا في تلقِّي الجمل الكلامية وكتابتها؛ لأنهما كباقي الإخوان لا يعرفان طريقةَ الاختصار المستعمل في هذا المقام.

نظر الفاضل الشاميُّ إلى رفيقه واستملح منه القولَ ثم قال: إننا مستعِدَّان للتشرف بهذه الخدمة.

قال السيد الفُراتيُّ: حُبًّا وطاعة، وإن كنتُ قصيرَ الطَّوْل كليلَ القول قليلَ البضاعة. ثم انحرف عن المكتبة فقام مقامه عليها الفاضل الشامي والبليغ الإسكندري، وما لبث أن شرع في كلامه فقال: يُستفاد من مذكِّرات

---

(٢) السيد الفراتي هو الممثِّل المتخيَّل لشمال سوريا؛ أي: حلب وبعض الأجزاء من شمال العراق. (المحرر)

جمعيتنا المباركة أنَّ هذا الفتور المبحوث فيه ناشئٌ عن مجموع أسبابٍ كثيرة مشتركة فيه، لا عن سببٍ واحدٍ أو أسبابٍ قلائلَ تمكن من مقاومتها بسهولة، وهذه الأسباب منها أصول ومنها فروع لها حكم الأصول، وكلها ترجع إلى ثلاثة أنواع، وهي: أسبابٌ دينيَّة، وأسبابٌ سياسيَّة، وأسبابٌ أخلاقيَّة. وإني أقرأ عليكم خلاصَتَها من جدول الفهرست الذي استخرجتُه من مباحث الجمعية رامزًا للأصول منها بحرف (الألف) وللفُروع منها بحرف (الفاء)، وهي:

النوع الأول: الأسباب الدينية:

١ ـ تأثير عقيدة الجَبْرِ في أفكار الأمَّة (أ).

٢ ـ تأثير المزهِّدات في السعي والعمل وزينة الحياة (ف).

٣ ـ تأثير فتن الجدَلِ في عقائد الدين (أ).

٢ ـ الاسترسال في التخالُف والتفرق في الدين (أ).

٥ ـ الذهول عن سماحة الدين وسهولة التديُّن به (أ).

٦ ـ تشديد الفقهاء المتأخرين في الدين خِلافًا للسَّلف (أ).

٧ ـ تشويش أفكار الأمَّة بكثرة تخالُفِ الآراء في فروع أحكام الدين (ف).

٨ ـ فَقْد إمكان مطابقة القوة للعمل في الدين بسبب التخليط والتشديد (ف).

٩ ـ إدخال العلماء المدلسين على الدين مُقتَبَساتٍ كتابيةً وخرافاتٍ وبدعًا مُضِرَّة (أ).

١٠ ـ تهوين غُلاة الصوفية الدين وجَعْلُهم إيَّاه لهوًا ولعبًا (ف).

١١ ـ إفساد الدين بتفنُّن المدَّاحين بمزايداتٍ ومتروكاتٍ وتأويلاتٍ (ف).

١٢ ـ إدخال المدِّلسين والمَقابِريَّة على العامَّة كثيرًا من الأوهام (أ).

١٣ ـ خلع المنجِّمين والرمَّالين والسَّحَرة والمشعوذين قلوبَ المسلمين بالمُرْهِبَات (ف).

١٤ ـ إيهام الدجَّالين والمدَّاحين أنَّ في الدين أمورًا سريَّة وأنَّ العلم حجابٌ (أ).

١٥ ـ اعتقاد مُنافاة العلوم الحكمية والعقلية للدين (أ).

١٦ ـ تطرُّق الشِّرك الصريح أو الخفيِّ إلى عقائد العامَّة (ف).

١٧ ـ تهاوُن العُلماء العاملين في تأييد التوحيد (ف).

١٨ ـ الاستسلام للتقليد وترك التبصُّر والاستهداء (ف).

١٩ ـ التعصُّب للمذاهب ولِآراء المتأخِّرين وهَجْر النُّصوص ومَسْلك السلف (ف).

٢٠ ـ الغفلة عن حكمة الجماعة والجمعة وجمعية الحج (أ).

٢١ ـ العناد على نبذ الحرية الدينية جهلًا بميزتها (ف).

٢٢ ـ التزام ما لا يلزم لأجل الاستهداء بالكتاب والسُّنَّة (ف).

٢٣ ـ تكليف المسلم نفسَه ما لا يكلِّفه به اللهُ وتهاونه فيما هو مأمور به (ف).

النوع الثاني: الأسباب السياسية:

١ ـ السياسة المطلقة من السيطرة والمسؤولية (أ).

٢ ـ تفرُّقُ الأُمَّة إلى عصبياتٍ وأحزابٍ سياسية (ف).

٣ ـ حرمان الأمَّة من حرية القول والعمل وفقدانها الأمن والأمل (ف).

٤ ـ فَقْدُ العدْلِ والتَّساوي في الحقوق بين طبقات الأمَّة (ف).

٥ ـ ميلُ الأمراء للعلماء المدلسين وجهلة المتصوفين (ف).

٦ ـ حرمان العلماء العاملين وطلَّاب العلم من الرزق والتكريم (أ).

٧ ـ اعتبار العلم عطيةً يُحسن بها الأمراء على الأَخِصَّاءِ وتفويض خَدْم الدِّين للجُهلاء (أ).

٨ ـ قلب موضوع أخذ الأموال من الأغنياء وإعطائها للفقراء (أ).

٩ ـ تكليف الأمراء القضاةَ والمفتين أمورًا تهدم دينَهم (ف).

١٠ ـ إبعاد الأمراءِ النبلاءَ والأحرار وتقريبهم المتملِّقين والأشرار (أ).

١١ ـ مراغمة الأمراء السراة والهداة والتنكيل بهم (ف).

١٢ ـ فَقْد قوة الرأي العام بالحَجْر والتفريق (ف).

١٣ ـ حماقة أكثر الأمراء وتمسُّكهم بالسياسات الخرقاء (ف).

١٤ ـ إصرار أكثر الأُمراء على الاستبداد عنادًا واستكبارًا (ف).

١٥ ـ انغماس الأمراء في دواعي الشهوات وبُعْدهم عن المفاخرة بغير الفخفخة والمال (ف).

١٦ ـ حَصْر الاهتمام السياسي بالجباية والجندية فقط (أ).

النوع الثالث: الأسباب الأخلاقية:

١ ـ الاستغراق في الجهل والارتياح إليه (أ).

٢ ـ استيلاء اليأس من اللحاق بالفائزين في الدين والدنيا (ف).

٣ ـ الإخلاد إلى الخُمُول ترويحًا للنفس (ف).

٤ ـ فَقْدُ التناصُح وترك البُغض في الله (أ).

٥ ـ انحلال الروابط الدينية الاحتسابية (أ).

٦ ـ فساد التعليم والوعظ والخطابة والإرشاد (ف).

٧ ـ فَقْدُ التربية الدينية والأخلاقية (أ).

٨ ـ فَقْدُ قوة الجمعيات وثمرة دوام قيامها (أ).

٩ ـ فَقْدُ القوة المالية الاشتراكية بسبب التهاون في الزكاة (أ).

١٠ ـ ترك الأعمال بسبب ضعف الآمال (ف).

١١ ـ إهمال طلب الحقوق العامَّة جبنًا وخوفًا من التخاذل (ف).

١٢ ـ غلبة التخلُّق بالتملُّق تزلفًا وصغارًا (ف).

١٣ ـ تفضيل الارتزاق بالجندية والخدم الأميرية على الصنائع (ف).

١٤ ـ توهُّم أن علم الدين قائمٌ في العمائم وفي كل ما سُطر في الكتاب (ف).

١٥ ـ مُعاداة العلوم المالية ارتياحًا للجهالة والسفالة (أ).

١٦ ـ التباعُدُ عن المكاشفات والمفاوضات في الشؤون العامَّة (أ).

١٧ ـ الذُّهُول عن تطرُّقِ الشرك وشآمته (أ).

ثم قال السيِّدُ الفُراتيُّ: هذه هي خلاصات أسباب الفتور التي أوردها إخوانُ الجمعية وليس فيها مُكرَّراتٌ كما يُظَنُّ، وحيث كان للخلل الموجود في أصول إدارة الحكومات الإسلامية دَخْلٌ مهمٌّ في توليد الفتور العام، فإني أضيف إلى الأسباب التي سبق البحثُ فيها من قِبَل الإخوان الكرام الأسبابَ الآتية، أعددها من قَبيلِ رُؤوسِ مسائلَ فقط، حيث لو أردتُ تفصيلَها وتشريحَها لطال الأمرُ، ولخرجنا عن صدد محفلنا هذا.

والأسباب التي سأذكرها هي أصول موارد الخلل في السياسة والإدارة الجاريتين في المملكة العثمانية التي هي أعظمُ دولة يهمُّ شأنُها عامَّةَ المسلمين. وقد جاءها أكثرُ هذا الخلل في السِّتين سنةً الأخيرة، أي بعد أن اندفعت لتنظيم أمورها فعطلت أصولها القديمة ولم تُحسن التقليدَ ولا الإبداعَ، فتشتَّت حالُها ولا سيما في العشرين سنةً الأخيرة التي ضاع فيها ثُلُثا المملكة، وخرب الثلث الباقي وأشرف على الضياع، لفَقْدِ الرجال وصرف السلطان قوة سلطته كلها في سبيل حفظ ذاته الشريفة وسبيل الإصرار على سياسة الانفراد.

وأما سائر الممالك والإمارات الإسلامية فلا تخلو أيضًا من بعض هذه الأصول، كما أن فيها أحوالًا أخرى أضرَّ وأمرَّ يطول بيانها واستقصاؤها، والأسباب المراد إلحاقها ملخصة هي:

الأسباب السياسية والإدارية العثمانيَّتَيْن:

١ ـ توحيد قوانين الإدارة والعقوبات مع اختلاف طبائع أطراف المملكة واختلاف الأهالي في الأجناس والعادات (أ).

٢ ـ تنويع القوانين الحقوقية وتشويش القضاء في الأحوال المتماثلة (أ).

٣ ـ التمسُّك بأصول الإدارة المركزية مع بعد الأطراف عن العاصمة وعدم وقوفِ رؤساء الإدارة في المركز على أحوال تلك الأطراف المتباعدة وخصائص سكانها (ف).

٤ ـ التزام أصول عدم توجيه المسؤولية على رؤساء الإدارة والولاة عن أعمالهم مطلقًا (ف).

٥ ـ تشويش الإدارة بعدم الالتفات لتوحيد الأخلاق والمسالك في الوزراء والولاة والقواد مع اضطرار الدولة لاتخاذهم من جميع الأجناس والأقوام الموجودين في المملكة بقصد استرضاء الكل (ف).

٦ ـ التزام المخالفة الجنسية في استخدام العمل بقصد تعسُّر التفاهم بين العمل والأهالي، وتعذُّر الامتزاج بينهم، لتأمن الإدارة غائلة الإنفاق عليها (ف).

٧ ـ التزام تفويض الإمارات المختصَّة عادة ببعض البيوت؛ كإمارة مكة وإمارات العشائر الضخمة في الحجاز والعراق والفرات لمن لا يحسن إدارتها، لأجل أن يكون الأمير منفورًا منه ممَّن ولي عليهم، مكروهًا عندهم، فلا يتفقون معه ضد الدولة (أ).

٨ ـ التزام تولية بعض المناصب المختصَّة ببعض الأصناف كالمَشْيَخَةِ الإسلامية والسر عسكرية لمن يكون منفورًا منه في صنفه من العلماء أو الجند، لأجل ألَّا يتفق الرئيس والمرءوس على أمر مهمٍّ (ف).

٩ ـ التمييز الفاحش بين أجناس الرعيَّة في الغنم والغرم.

١٠ ـ التساهل في انتخاب العمَّال والمأمورين والإكثار منهم بغير لزوم، وإنما يقصد به إعالة العشيرة والمحاسيب والمتملِّقين الملحِّين.

١١ ـ التسامح في المكافأة والمجازاة تهاونًا بشؤون الإدارة، حسنت أم ساءت، كأن ليس للملك صاحبٌ.

١٢ ـ عدم الالتفات لرعاية الشؤون الدينية؛ كوضع نظاماتٍ مصادمة للشرع بدون لزوم سياسيٍّ مهم، أو مع اللزوم ولكن بدون اعتناء بتفهيمه للأمَّة والاعتذار لها جلبًا للقناعة والرضا.

١٣ ـ تضييع حرمة الشرع وقوة القوانين بالتزام عدم اتباعها وتنفيذها، والإصرار على أن تكون الإدارة نظاميةً اسمًا إداريةً فعلًا.

١٤ ـ التهاوُن في مجاراة عادات الأهالي وأخلاقهم ومصالحهم استجلابًا لمحبتهم القلبية فوق طاعتهم الظاهرية.

١٥ ـ الغَفلة أو التغافُل عن مقتضيات الزمان، ومباراة الجيران، وترقية السكان، بسبب عدم الاهتمام بالمستقبل.

١٦ ـ الضغط على الأفكار المتنبِّهَة بقصد مَنْعِ نُموِّها وسُموِّها واطلاعها على مجاري الإدارة، محاسنها ومعايبها، وإنْ كان الضغط على النمو الطبيعيِّ عبثًا محضًا، ويتأتَّى منه الإغراء والتحفُّز، وينتج عنه الحقدُ على الإدارة.

١٧ ـ تمييز الأسافل أصْلًا وأخلاقًا وعِلمًا وتحكيمهم في الرقاب الحرَّة وتسليطهم على أصحاب المزايا، وهذا التهاوُنُ بشأن ذوي الشؤون يستلزم تسفُّلَ الإدارة.

١٨ ـ إدارة بيت المال إدارة إطلاقٍ بدون مُراقبة، وجِزافٍ بدون مُوازنة، وإسراف بدون عتاب، وإتلاف بدون حساب، حتى صارت المملكة مديونةً للأجانب بديونٍ ثقيلة توفَّى بلادًا ورقابًا ودماءً وحقوقًا.

١٩ ـ إدارة المصالح المهمَّة السياسية والملكية بدون استشارة الرعية ولا قبول مناقشة فيها، وإن كانت إدارة مشهودة المضرَّة في كل حركةٍ وسكون.

٢٠ ـ إدارة المُلك إدارة مداراة وإسكاتٍ للمُطَّلعين على معايبها حذرًا من أن ينفثوا ما في الصدور فتعلم العامَّة حقائق الأمور، والعامَّة مَن إذا علموا قالوا، وإذا قالوا فعلوا، وهناك الطامَّة الكبرى.

٢١ - إدارة السياسة الخارجية بالتزلُّف والإرضاء والمحاباة بالحقوق والرشوة والامتيازات والنقود، فتبذُل الإدارة ذلك للجيران بمقابلة تعاميهم عن المشاهد المؤلمة التخريبية، وصبرهم على الروائح المنتنة الإدارية، ولولا تلك المشاهد والروائح لما وجد الجيران وسيلةً للضغط مع ما ألقاه الله بينهم من العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة.

ثم قال السيد الفراتي إن بعض هذه الأسباب التي ذكرتها هي أمراضٌ قديمة ملازمة لإدارة الحكومة العثمانية منذ نشأتها أو منذ قرون، وبعضها أعراض وقتيَّة تزول بزوال محدثها، وربما كان يمكن الصبر عليها لولا أن الخطر قرب - والعياذ بالله - من القلب كما أشار إليه الأستاذ الرئيس في خطابه الأول.

ثم قال: ويلتحق بهذه الأسباب بعض أسباب شتَّى، أفصِّلها بعد تعدادها إلحاقًا بالخلاصات. وهي:

أسباب شتَّى:

١ - عدم تطابُق الأخلاق بين الرعيَّة والرُّعاة.

٢ - الغَرَارَةُ؛ أي: الغَفْلة عن ترتيب شؤون الحياة.

٣ - الغَرَارَةُ عن لزوم توزيع الأعمال والأوقات.

٤ - الغَرَارَةُ عن الإذعان للإتقان.

٥ - الغَرَارَةُ عن موازنة القوة والاستعداد.

٦ - ترك الاعتناء بتعليم النساء.

٧ - عدم الالتفات للكفاءة في الزوجات.

٨ - الخَوَرُ في الطبيعة؛ أي: سُقُوط الهمَّة.

٩ - الاعتزال في الحياة والتواكل.

أما عدم التطابق في الأخلاق بين الرُّعاة والرعيَّة فله شأنٌ عظيمٌ، كما يظهر للمتأمِّلِ المدقِّق في تواريخ الأُمَمِ، مِن أنَّ أعاظِمَ الملوك الموفَّقين

والقوَّاد الفاتحين كالإسكندرَيْن[٣]، وعُمرَ وصلاح الدين ﵄، وجنكيز، والفاتح، وشرلكان الألماني، وبطرس الكبير، وبونابرت؛ لم يفوزوا في تلك العظائم إلا بالعزائم الصادقة مع مُصادقة تطابُقِهم مع رعاياهم وجيوشهم في الأخلاق والمشارب تطابُقًا تامًّا، بحيث كانوا رؤساءَ حقًّا لتلك الأجسام، لا كرأس جمل على جسم ثور أو بالعكس. وهذا التطابق وحده يجعل الأمَّة تعتبر رئيسها رأسًا فتتفانَى دون حِفْظِه ودون حكم نفسها بنفسها، حيث لا يكون لها في غير ذلك فلاح أبدًا كما قال الحكيم المتنبي:

إنما الناسُ بالملوك وهل   يُفلح عربٌ ملوكُها عجَمُ

وممَّا لا خلافَ فيه أن من أهمِّ حكمة الحكومات أن تتخلَّق بأخلاق الرعيَّة، وتتَّحد معها في عوائدها ومشاربها، ولو في العوائد غير المستحسنة في ذاتها. ولا أقل من أن تجاري الحكومة الأجنبية أخلاق الرعية ولو تكلفًا وقتيًّا إلى أن تتوفق لاجتذابهم إلى لغتها فأخلاقها فجنسيتها، كما فعل الأمويون والعباسيون والموحدون، وكما تهتمُّ به الدول المستعمرة الإفرنجية في هذا العهد، وكما فعل جميع الأعاجم الذين قامت لهم دولٌ في الإسلامية، كآل بويه والسلجوقيين والأيوبيين والغوريين والأمراء الجراكسة وآل محمد علي، فإنهم ما لبثوا أن استعربوا وتخلَّقوا بأخلاق العرب وامتزجوا بهم وصاروا جزءًا منهم، وكذلك المغول التتار صاروا فُرسًا وهنودًا، فلم يشذ في هذا الباب غير المغول الأتراك أي العثمانيين، فإنهم بالعكس يفتخرون بمحافظتهم على غيرية رعاياهم لهم، فلم يسعوا باستتراكهم كما أنهم لم يقبلوا أن يستعربوا، والمتأخرون منهم قبلوا أن يتفرنسوا أو يتألمنوا. ولا يعقل لذلك سبب غير شديد بغضهم للعرب، كما يُسْتَدلُّ عليه من أقوالهم التي تجري على ألسنتهم مجرى الأمثال في حقِّ العرب:

كإطْلاقهم على عرب الحجاز «ديلنجي عرب»؛ أي: العرب الشحاذين.

---

(٣) جاء في حاشية الأعمال الكاملة للكواكبي (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م) عند هذا الموضع:

الإسكندرَين: الإسكندر الأكبر (٣٥٦ ـ ٣٢٤ ق.م) الملقَّب بذي القرنين. وُلِد في مقدونية وتوفي في بابل، تعلَّم على أرسطو. من أعظم الغزاة وأشجعهم. وإسكندر ساويرس (٢٠٥ ـ ٢٣٥) إمبراطور روماني، أبعد خطر الفرس وحارب الجرمان. شجَّع الأدب والفنون، واتخذ أولبيانس الفقيه مستشارًا له. واغتيل. (المترجم)

وإِطْلاقهم على المصريين «كور فلاح»؛ أي: الفلاحين الأَجْلَاف.

و«عرب جنكنه سى»؛ أي: نَوَر العرب؛ و«قبطي عرب» أي النَّوَر المصريين.

وقولهم عن عرب سوريا «نه شامك شكرى ونه عربك يوزى»؛ أي: «دَعِ الشام وسكرياتها، ولا تَرَ وجوه العرب».

وتعبيرهم بلفظة «عرب» عن الرقيق وعن كل حيوان أسود.

وقولهم: «بس عرب»؛ أي: عربي قذر.

و«عرب عقلي»؛ أي: عقل عربي؛ أي: صغير.

و«عرب طبيعتي»؛ أي: ذوق عربي فاسد.

و«عرب جكه سي»؛ أي: حنك عربي؛ أي: كثير الهزر.

وقولهم: «بونى بيارسه م عرب أوله يم»؛ أي: إن فعلت هذا أكون من العرب.

وقولهم: «نرده عرب نرده طنبوره»، أي أين العرب من الطنبور؟

هذا والعرب لا يقابلونهم على كل ذلك سوى بكلمتين: الأولى هي قول العرب فيهم: «ثلاث خُلقن للجور والفساد: القمل والترك والجراد»، والكلمة الثانية تسميتهم بالأورام كنايةً عن الريبة في إسلامهم، وسبب الريبة أن الأتراك لم يخدموا الإسلام بغير إقامة بعض جوامع، لولا حظ نفوس ملوكهم بذكر أسمائهم على منابرها لم تقم، وأنهم أتوا الإسلام بالطاعة العمياء للكبراء، وبخشية الفلك أبي المصائب، وباحترام مواقد النيران «أوجاقات»، فزادوا بذلك بلَّات في طين الخرافات.

ثم قال السيد الفراتيُّ: أرجو المعذرةَ من المولى الرومي؛ لأنه يعلم أني ما أفرطت، ولولا الضرورةُ الدينية التي يعلمُها لما صرَّحْتُ، والناصح الغيور من يُبْكيك لا مَن يُضْحِكُك.

قال الأستاذ الرئيسُ: إنَّ أخانا السيدَ الفراتيَّ خطيبٌ قوَّالٌ وفارسٌ جوَّالٌ، والأبحاث التي أشار إليها ذاتُ ذُيُولٍ طوال، واليومَ قد قَرُبَ وقتُ الزوال، فموعِدُنا غدًا إن شاء المولى المتعال.

الفصل العشرون

محمود شكري الألوسي

الاجتهاد والردُّ على النبهاني

كان محمود شكري الألوسي (العراق، ١٨٥٧ ـ ١٩٢٤م) أبرزَ مؤيِّدي الإصلاح الديني في العراق العثماني. وكان كاتبًا غزيرَ الإنتاج، تناول القضايا الدينيةَ المثيرة للجدل؛ كالاجتهاد في الشريعة الإسلامية، والابتداع في العبادات. كما ساهم في حركة الإصلاح من خلال البحث عن مؤلفات العُلماء السابقين كابن تيمية، ونشرها. تتبيَّن ميولُه الحداثية في احتجاجه على التوافق والانسجام بين الرؤى العلمية الحديثة ـ كمركزية الشمس ـ وبين القرآن. والألوسي سليلُ أسرةٍ طويلة من علماء الدين البارزين، وكان أشهرهم جده، مؤلف أحد التفاسير المشهورة للقرآن الكريم. وبعد أن تلقَّى تعليمًا دينيًا تقليديًا، بدأ يدرِّس في العديد من مساجد بغداد ومدارسها الدينية. وحوالي عام ١٨٩٠م، بدأ ينتقد التقديسَ الشعبيَّ لأضرحة الأولياء، واستعمال الموسيقا والرقص في طقوس الصوفية. وفي عام ١٩٠٢م، تآمر العلماء المحافظون لإبعاده عن بغداد، بزعم نَشْرِه لأفكارٍ وهَّابية، لكن جهودهم باءت بالفشل. وقد جمع الألوسي عددًا صغيرًا من الطلاب الدينيين، الذين واصلوا مسيرة الإصلاح الإسلامي في العراق. كما اشتهر بكونه جذبَ انتباهَ العلماء والباحثين الأوروبيين، فأقام صداقةً مع المستشرق الفرنسي الكبير لويس ماسينيون (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢م)، وحصل على جائزةٍ من أكاديمية ستوكهولم للغات الشرقية، على مؤلَّفه [بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب] في ثلاثة مجلدات، الذي يخصُّ تاريخ العرب قبل الإسلام. والمقال المختار هنا مأخوذ من ردٍّ حجاجيٍّ ـ نُشِر بصورةٍ سِرِّيَّة [في حياة مؤلِّفه] ـ على النبهاني الذي كان ينكر الاجتهاد. وبعد ثورة تركيا الفتاة في عام

١٩٠٨م، كتب ناشره اسم الألوسي بيده على كل نسخة من نسخ الكتاب[١].

المصدر: محمود شكري الألوسي، غاية الأماني في الرد على النبهاني (القاهرة، مصر: عبد القادر التلمساني، ١٩٠٧م)، المجلد ١ ص٤٤ ـ ٦٠. نُشِر لأول مرة في عام ١٩٠٣م.

كتب المقدمة: ديڤيد كومنز.

(١) محمد بهجة الأثري، محمود شكري الألوسي وآراؤه اللغوية (القاهرة، مصر: جامعة الدول العربية، ١٩٥٨م)؛ إبراهيم السامرائي، السيد محمود شكري الآلوسي وبلوغ الأرب (بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م).

الاجتهاد والردُّ على النبهاني

قد آن للقلم أن يجري في ميدان المناظرة، ويُثيرَ غبارَ البحث على وجه الخصم الألَدِّ الذي ركب متن المكابرة، وأسأل الله تعالى أن لا يذيق فمَ قلمي صاب الافتراء، وأن يعصمني من الخطأ والزلل في الأقوال والأفعال، فهو الملاذ والملجأ من كل بلاء، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكّلت وإليه أنيب.

قال النبهاني: «القسم الأول من المقدمة: في الكلام على انقطاع الاجتهاد المطلق، الذي تدَّعيه ـ بالباطل ـ فرقةُ الوهَّابية، ومَنْ أَعْجَبَهُ شأنُهم من جهلة المبتدعين شذاء المذاهب الإسلامية، وجعلتُ ذلك رسالةً سمَّيْتُها (السِّهام الصائبة لأصحاب الدعاوي الكاذبة)». ثم ذكر خطبةَ هذه الرسالة، إلى أن قال: «فأقول: إن دعوى الاجتهاد في هذا الزمان ـ منهم ومن غيرهم مُطْلَقًا مهما كان عالمًا ـ هي دعوى كاذبة، لا يُلْتَفت إليها ولا يعوَّل عليها»، قال: «وقد ذكرتُ في كتابي (حُجَّة الله على العالمين) الردَّ على من يدَّعي الاجتهاد في هذا الزمان، ونقلتُ عباراتِ العلماءِ في ذلك؛ كالإمام الشعراني، والإمام ابن حجر الهيتمي، والإمام المناوي وغيرهم، بما يُقْنِعُ كلَّ ذي طبْعٍ سليم، وفهم مستقيم». إلى أن قال: «أمَّا الاجتهادُ فلا يدَّعِيه اليومَ إلَّا مُخْتَلُّ العقل والدِّين، إلا من طريق الولاية، كما قاله الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي». ثم نقل ما نقله المناويُّ في أول شرحه الكبير على الجامع الصغير عن ابن حجر المكيِّ، أنه قال: «لما ادَّعى الجلال السيوطي الاجتهاد قام عليه معاصروه ورمَوْه عن قوسٍ واحدة، وكتبوا له سؤالًا فيه مسائلُ أطلق الأصحابُ فيها وجهَيْن، وطلبوا منه إن كان عنده أدنى مراتب الاجتهاد ـ وهو اجتهاد الفتوى ـ فليتكلَّمْ على الراجح من تلك الأوجه،

وعلى الدليل على قواعد المجتهدين، فردَّ السؤالَ من غير كتابة، واعتذر بأنَّ له أشغالًا تمنَعُه من النظر في ذلك، قال الشهاب: فتأمَّلْ صعوبةَ هذه المرتبة ـ أعني اجتهاد الفتوى ـ الذي هو أدنى مراتب الاجتهاد، ويظهر لك أن مُدَّعيها ـ فضلًا عن مدعي الاجتهاد المطلق ـ في حَيْرَةٍ من أمره، وفسادِ فكره، وإنه ممن ركب متن عمياء، وخبط خبط عشواء». قال: «ومن تصوَّرَ مَرتبة الاجتهاد المطلق استحيى من الله أن ينسبها لأحدٍ من أهل هذه الأزمنة؛ بل قال ابن الصلاح ومن تبعه: إنها انقطعت من نحو ثلاثمائة سنة. ولابن الصلاح نحو الثلاثمائة سنة، أي إنه من أهل القرن السادس، فتكون اليوم قد انقطعت من ستمائة سنة، أي بالنظر إلى عصر ابن حجر وهو من أهل القرن العاشر، فيكون لها الآن منقطعة نحو ألف سنة؛ إذ نحن في العام السابع عشر من القرن الرابع عشر، وهو عام تأليفي لكتاب (حجَّة الله على العالمين)».

قال: «بل نَقَلَ ابنُ الصَّلاح عن بعض الأصوليين أنه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهدٌ مستقلٌّ»، قال: «ثم قال الشهاب ابن حجر: وإذا كان بين الأئمَّة نزاعٌ طويل في أن إمام الحرمين وحجَّة الإسلام الغزالي ـ وناهيك بهما ـ هل هما من أصحاب الوجوه أو لا، فما ظنُّك بغيرهما؟ بل قال الأئمَّة في الرُّوياني صاحب البحر أنه لم يكن من أصحاب الوجوه، هذا مع قوله: لو ضاعت نصوص الشافعي لأمليتها من صدري، فإذا لم يتأهل الأكابر لمرتبة الاجتهاد المذهبي فكيف يسوغ لمن لم يفهم أكثرَ عباراتهم على وجهها أن يدَّعي ما هو أعلى من ذلك وهو الاجتهاد المطلق؟ سبحانك هذا بهتان عظيم». ثم نقل جملةً من أقوال العلماء تشهد له بأن الاجتهاد قد انقطع، إلى آخر ما هَذَى به في هذا الباب، مما يدلُّ على جهله وإفلاسه من كل علم، وعلى دعواه الكاذبة، والكلام على ما اشتمل عليه كلامه من الباطل يطول، غير أنا نتكلَّم على مقاصده على سبيل الإجمال دون التفصيل، فأقول: الكلام على مقالته هذه من وجوه:

الوجه الأول:

إن نسبة دعوى الاجتهاد إلى الوهابية ـ وهم على زعمه مَنْ كان مُوافقًا للشيخ محمد بن عبد الوهاب في الاعتقاد ـ افتراء وكذب وبهتان عليهم، فإنَّ

أهلَ نجْدٍ كلَّهم على مذهب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه، مقلِّدون له في فروع الأحكام، وموافقون له في أصول الدين وعقائده، وقد صرح الشيخ محمد بذلك في كثيرٍ من رسائله، وهو لم يدَّعِ الاجتهادَ، ولا دعا أحدًا من الناس إلى تقليده؛ بل أمر بالمعروف ونهى عنِ المنكر. فنسبة أهل نجدٍ ومن يتبع السُّننَ النبويَّة إلى الشيخ وعدُّهم فرقةً من فِرَقِ المسلمين غير فِرْقَة أهل السُّنَّة: ظُلْمٌ وعدوان وزور وبهتان، وأعجب من ذلك أن النسبة إلى الشيخ ينبغي أن تكون المحمدية، وأما عبد الوهاب فهو أبو الشيخ محمد، والموافقة في العقائد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما كان للشيخ نفسه لا لأبيه، فإطلاق الوهابية على تلامذة الشيخ وموافقيه إما جهل ظاهر، وإما تنابز بالألقاب، وكلا الوجهين لا يخفى حاله.

الوجه الثاني:

الكلام على باب الاجتهاد مفروغٌ منه، فقد أطنب الكلامَ عليه الأصوليون لا سيما في كتاب الموافقات، ومع ذلك فلا بدَّ من ذكر شيءٍ مما يتعلَّق به على سبيل الاختصار، قالوا: الاجتهاد استفراغ الوسع لتحصيل ظن الحكم من فقيه وهو المجتهد المطلق، وشرطُه: تكليفٌ - لا عدالة، إلا لقَبول قوله - ومَلَكَة - وهي العقل، يُدرك بها المطلوب مطلقًا أو في تلك الواقعة لتجزِّي الاجتهاد - وفقه النفس - أي شدَّة الفهم بالطبع لمقاصد الكلام، حتى يكون له قدرةٌ على استخراج أحكام الفقه من أدلتها - وقوة يقتدر بها على التصرف بالجمع والتفريق والترتيب والتصحيح والإفساد؛ فإن ذلك مِلاكُ صنعة الفقه، ومن اتصف بالبلادة والعجز عن التصرُّف لم يكن من أهل الاجتهاد. ويشترط أيضًا توسُّط درجته عربية وأصولًا، وعلمه بآيات الأحكام وأحاديثها، وخبرته بمواقع الإجماع، والناسخ والمنسوخ، والمتواتر والآحاد، وأسباب النزول، وحال الرواة والمتون، ويكفيه تقليد الحفاظ وأئمَّة علم الكلام، ونُدِب له البحثُ عن المعارِضِ. ودونَ المجتهدِ المطلق مجتهدُ المذهب بأن يخرِّج ما يبديه على نصوصِ إمَامه. ودونه مجتهدُ الفُتيا بأن يتبحَّر ويتمكَّن من الترجيح. ثم ذكروا مسائلَ كثيرةً في هذا الباب لا غرضَ لنا بنقلها. ثم اختلف الأصوليون هل يجوز خلوُّ الزمان عن مجتهد أم لا. منهم من قال: يجوز بل يقع، ومنهم من قال: لا يجوز استدلالًا

بقوله ﷺ: **«لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحقِّ حتى يأتي أمر الله»**؛ أي: الساعة، وسيأتي الكلام على هذه المسألة إن شاء الله.

هذا خلاصة ما ذكره الأصوليون في هذا الباب، وقد علمتَ منه أنَّ شروطَ الاجتهاد التي اشترطوها ليس وجودُها من المحال؛ بل هي ممكنة الوجود في كل عصر، وعلمتَ أيضًا مما ذكرناه من كلامهم أنهم لم يقولوا بسدِّ بابِ الاجتهاد، ولا اقتضاه كلامُهم، ولا دلَّ عليه كتاب ولا سُنَّة، وهما المرجع في التنازع، قال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩]. فقولُ مَنْ قال بانقطاع الاجتهاد قولٌ بلا دليل، فلا يُلْتَفَتُ إليه؛ بل يُرمَى به على وجه قائله، ويُرَدُّ على صاحبه.

الوجه الثالث:

قال الحافظ ابن القيم في ردِّ هذا القول: «إنَّ المقلِّدين حكموا على الله قَدَرًا وشرعًا بالحكم الباطل جهارًا، المخالف لما أخبر به رسوله ﷺ، فأخلوا الأرضَ من القائمين لله بحُجَجِه، وقالوا لم يبقَ في الأرض عالم منذ الأعصار المتقدِّمة، فقالت طائفة: ليس لأحدٍ أن يختار بعد أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر بن الهذيل ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد اللؤلؤي، وهذا قول كثير من الحنفية. وقال بكر بن العلاء القشيري المالكي: ليس لأحدٍ أن يختار بعد المائتين من الهجرة. وقال آخرون: ليس لأحدٍ أن يختار بعد الأوزاعي وسفيان الثوري ووكيع بن الجراح وعبد الله بن المبارك. وقالت طائفة: ليس لأحدٍ أن يختار بعد الشافعي. واختلف المقلِّدون من أتباعه فيمن يؤخذ بقوله من المنتسبين إليه ويكون له وَجْهٌ يفتي ويحكم به من ليس كذلك، وجعلوهم ثلاث مراتب: طائفة أصحاب وجوه كابن سُريج والقفَّال وأبي حامد، وطائفة أصحاب احتمالات لا أصحاب وجوه كأبي المعالي، وطائفة ليسوا أصحاب وجوه ولا احتمالات كأبي حامد وغيره. واختلفوا متى انسَدَّ بابُ الاجتهاد، على أقوالٍ كثيرة ما أنزل الله بها من سلطان. وعند هؤلاء أن الأرض قد خلت من قائم لله بحججه، ولم يبقَ فيها من يتكلَّم بالعلم، ولم يحلَّ لأحدٍ بعدُ أن ينظرَ في كتاب الله تعالى ولا سُنَّة رسوله ﷺ لأخذ الأحكام منها، ولا يقضي ولا يفتي بما فيها حتى يعرضه على قول

مقلده ومتبوعه، فإن وافقه حكم به وأفتى به وإلا ردَّه ولم يقبله. وهذه أقوالٌ كما ترى قد بلغت من الفساد والبطلان والتناقض والقول على الله بلا علم، وإبطال حججه والزهد في كتابه وسنَّة رسوله، وتلقِّي الأحكام منهما مبلغَها. ويأبى اللهُ إلا أن يتمَّ نورَه، ويصدق قول رسوله أنه لا تخلو الأرض من قائم لله بحجَّته، ولن تزال طائفة من أمته على محض الحقِّ الذي بعثه به، وأنهَّ لا يزال يَبْعَثُ على رأس كل مائة سنة لهذه الأمَّة مَن يجدِّد لها دينها.

ويكفي في فساد هذه الأقوال أن يقال لأربابها: فإذا لم يكن لأحدٍ أن يختار بعد من ذكرتم، فمن أين وقع لكم اختيار تقليدهم دون غيرهم؟ وكيف حرَّمتم على الرجل أن يختار ما يؤديه إليه اجتهاده من القول الموافق لكتاب الله وسنَّة رسوله، وأبحتم لأنفسكم اختيار قول من قلدتموه، وأوجبتم على الأمَّة تقليده، وحرمتم تقليد من سواه، ورجحتموه على تقليد من سواه، فما الذي سوَّغ لكم هذا الاختيارَ الذي لا دليل عليه من كتابٍ ولا سنَّة ولا إجماع ولا قياس ولا قول صاحب، وحرمتم اختيار ما علَيه الدليل من الكتاب والسُّنَّة وأقوال الصحابة؟

ويقال لكم: فإذا كان لا يجوز الاختيار بعد المائتين عندك ولا عند غيرك، فمن أين ساغ لك وأنت لم تولد إلا بعد المائتين بنحو ستين سنةً أن تختار قولَ مالكٍ دون من هو أفضل منه من الصحابة أجمعين، أو من هو مثله من فقهاء الأمصار، أو ممَّن جاء بعده؟ وموجِبُ هذا القول: أن أشهب وابن الماجشون ومطرف بن عبد الله وأصبغ بن الفرج وسحنون بن سعيد وأحمد بن المعدل ومن في طبقتهم من الفقهاء، كان لهم أن يختاروا إلى انسلاخ ذي الحجَّة من سنة مائتين، فلما استهلَّ هلال المحرم من سنة إحدى ومائتين وغابت الشمس من تلك الليلة حرم عليهم في الوقت - بلا مهلةٍ - ما كان مطلقًا لهم من الاختيار!

ويقال للآخرين: أليس من المصائب وعجائب الدنيا تجويزكم الاختيار والاجتهاد والقول في دين الله بالرأي والقياس لمن ذكرتم من أئمتكم؟ ثم لا تجيزون الاختيارَ والاجتهادَ لحُفَّاظ الإسلام، وأعلم الأمَّة بكتاب الله وسُنَّة رسوله وأقوال الصحابة وفتاواهم؛ كأحمد بن حنبل والشافعي وإسحاق بن راهويه ومحمد بن إسماعيل البخاري وداود بن علي ونظرائهم، على سعة

علمهم بالسُّنن ووقوفهم على الصحيح منها والسقيم، وتحرِّيهم في معرفة أقوال الصحابة والتابعين، ودِقَّة نظرهم ولُطف استخراجهم للدلائل، ومن قال منهم بالقياس فقياسُه من أقرب القياس إلى الصواب وأبعده عن الفساد وأقربه إلى النصوص، مع شدَّة ورعهم وما منحهم الله من محبَّة المؤمنين لهم، وتعظيم المسلمين علماءَهم وعامَّتهم لهم.

فإن احتجَّ كلُّ فريقٍ منهم بترجيح متبوعه بوجهٍ من وجوه التراجيح - في تقدُّم زمانٍ أو زهد أو ورع، أو لقاء شيوخ وأئمَّة لم يلقهم من بعده، أو كثرة أتباع لم يكونوا لغيره - أمكن الفريق الآخر أن يبدوا لمتبوعهم من الترجيح بذلك أو غيره ما هو مثل هذا أو فوقه، وأمكن غير هؤلاء كلهم أن يقولوا لهم جميعًا: نفوذ قولكم هذا - إن لم تأنفوا من التناقض - يوجب عليكم أن تتركوا قولَ متبوعكِم لقَوْلِ من هو أقدم منه من الصحابة والتابعين، وأعلم وأورع وأزهد، وأكثر اتباعًا وأجلّ. فأين أتباع ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل بل أتباع عمر وعليٍّ، من أتباع الأئمَّة المتأخرين في الكثرة والجلالة؟ وهذا أبو هريرة قال البخاري: حمل العلم عنه ثمانمائة رجل ما بين صاحب وتابع، وهذا زيد بن ثابت من جملة أصحاب عبد الله بن عباس. وأين في أتباع الأئمَّة مثل عطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وجابر بن زيد؟ وأين في أتباعهم مثل السعيدين والشعبي ومسروق وعلقمة والأسود وشريح؟ وأين في أتباعهم مثل نافع وسالم والقاسم وعروة وخارجة بن زيد وسليمان بن يسار وأبي بكر بن عبد الرحمٰن؟ فما الذي جعل الأئمَّة بأتباعهم أسعدَ من هؤلاء بأتباعهم؟ ولكن أولئك وأتباعهم على قدر عصرهم؛ فعِظَمُهم وجلالتُهم وكبرهم منع المتأخرين من الاقتداء بهم، وقالوا بلسان قالهم وحالهم: هؤلاء كبارٌ علينا لسنا من زَبُونهم، كما صرَّحوا وشهدوا على أنفسهم، فإنَّ أقدارهم تتقاصر عن تلقِّي العلم من القرآن والسُّنَّة، وقالوا لسنا أهلًا لذلك، لا لقصور الكتاب والسُّنَّة، ولكن لعجزنا نحن وقصورنا، فاكتفينا بمن هو أعلم بهما منَّا.

فيُقال لهم: فلمَ تنكرون على من اقتدى بهما وحكَّمهما وتحاكم إليهما، وعرض أقوال العلماء عليهما فما وافقهما قَبِله وما خالفهما ردَّه؟ فهَبْ أنكم لم تصلوا إلى هذا العنقود؛ فلمَ تنكرون على من وصل إليه وذاق حلاوته؟

وكيف تحجَّرتم الواسع من فضل الله الذي ليس على قياس عقول العالمين ولا اقتراحاتهم؟ وهم وإن كانوا في عصركم ونشؤوا معكم، وبينكم وبينهم نَسَب قريب، فالله يمنُّ على من يشاء من عباده. وقد أنكر الله سبحانه على من ردَّ النبوَّة بأنَّ الله صرفها عن عظماء القرى وعن رؤسائها وأعطاها لمن ليس كذلك بقوله: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الزخرف: ٣٢].

وقال قال النبي ﷺ: «**مثَل أمتي كالمطر، لا يُدْرَى أولُه خيرٌ أم آخره**». وقد أخبر الله سبحانه عن السابقين بأنهم: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ ﴿١٤﴾﴾ [الواقعة: ١٣، ١٤]، وأخبر سبحانه أنه: ﴿بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾﴾ [الجمعة: ٢]. وقال: ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣﴾﴾ [الجمعة: ٣] ثم أخبر أن: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٤﴾﴾ [الجمعة: ٤]». انتهى ما ذكره الحافظ ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين، وقد تبيَّن منه أن ما ذكره النبهاني ـ تبعًا لأسلافه الزائغين ـ دليلٌ على جهله وإفلاسه من فنون العلم فروعها وأصولها؛ إذ لا يقول بمقالته إلا من هو أجهل من ابن بوم(٢) ممَّن هو على شاكلته.

الوجه الرابع:

من الوجوه الدالَّة على فساد قول الغبيِّ النبهاني: أنَّ كل ما ليس عليه أثارة من علم ليس بمقبول، وأن الاجتهاد ليس بنبوَّة حتى يقال إنه خُتِمَ بفلانٍ وفلان، أما النبوَّة فقد دلَّ نصُّ الكتاب والسُّنَّة على ختمها، قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]. وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة مرفوعًا إلى النبي ﷺ أنه قال: «**مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتًا فأحسنه وأجمله إلا موضع لَبِنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويَعجبون له، ويقولون: هلا وُضِعَتْ هذه اللبنة؟ فأنا اللبِنة، وأنا خاتم النبيين**». بل إنَّ الدليل العقليَّ قام على

---

(٢) تُعَدُّ البومة في العراق رمزًا للجهل. (المحرر)

ذلك أيضًا، وهو كمال الشريعة وشمولها للأحكام على اختلاف الأعصر والأزمان، وصيانتها من تطرق التغيير والتبديل بسبب إعجازها، مع كونها أوسط الشرائع؛ إذ لا غلو فيها ولا تقصير.

وهذا كله قد دلَّ على أن النبوَّة خُتمت بالخاتم ﷺ. وأما الاجتهاد فلم نَرَ على ختامه دليلًا؛ لا من كتاب الله، ولا من سُنَّة رسوله ﷺ؛ بل ولا من أقوال الصحابة. بل رأينا ما يدلُّ على أن علم الشريعة وعلماءها باقون إلى قيام الساعة. روى كُميل بن زياد النخعي، قال: أخذ علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه بيدي فأخرجني ناحية الجبَّانة، فلما أصحر جعل يتنفَّس، ثم قال: «يا كُميل بن زياد، القلوب أوعية، فخيرها أوعاها، احفظ عنِّي ما أقول لك، الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلِّم على سبيل النجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجؤوا إلى ركنٍ وثيق، العلم خيرٌ من المال، العلم يحرسُكَ وأنت تحرس المال، العلم يزكو على الإنفاق - وفي رواية على العمل - والمال تُنْقِصُه النفقة، العلم حاكم والمال محكوم عليه، ومحبَّة العلم دين يُدَانُ بها، العلم يكسب العالم الطاعة في حياته، وجميل الأحدوثة بعد وفاته، وصنيعة المال تزول بزواله، مات خُزَّان الأموال وهم أحياء، والعلماء باقون ما بقي الدهر، أعيانهم مفقودة، وأمثالهم في القلوب موجودة، هاه هاه، إن ههنا علمًا - وأشار بيده إلى صدره - لو أصبتُ له حَمَلةً؛ بلى أصبته لَقِنًا غيرَ مأمون عليه، يستعمل آلة الدين للدنيا، يستظهر بحُجج الله على كتابه، وبنعمه على عباده، أو منقادًا لأهل الحقِّ لا بصيرة له في أحنائه، ينقدح الشكُّ في قلبه بأول عارضٍ من شبهة لا ذا ولا ذاك، أو منهومًا للذات، سلس القياد للشهوات، أو مُغْرًى بجمْع الأموال والادِّخار، ليسا من دعاة الدين، أقرب شبهًا بهم الأنعام السائبة[٣]؛ لذلك يموت العلم بموت حامليه، اللَّهُمَّ بلى لن تخلوَ الأرضُ من قائمٍ لله بحُجَّته، كيلا تبطلَ حججُ الله وبيِّناته، أولئك الأقلُّون

---

(٣) في الجاهلية قبل الإسلام، كانت كلمة السائبة تُطلَق على «البعير الذي يُدرِك نتاجَ نتاجِه، فيُسيَّب، ولا يُركَب، ولا يُحمَل عليه»، أو الناقة التي كانت تُسيَّب بنَذْرٍ أو نحوه. وكانت تُترَك لترعى وترِد الماء كما شاءت، وتُعفَى من معظم العمل. وهذه الممارسة وغيرها من الممارسات القريبة منها نهى عنها القرآن: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ [المائدة: ١٠٣]. والمقصود بذلك هنا أن العلماء الذين لا يبلِّغون علمهم لا ينتفع بهم المجتمع. (المحرر)

عددًا، الأعظمون عند الله قيلًا، بهم يدفع اللهُ عن حُجَجِه حتى يؤدُّوها إلى نُظرائهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم، هَجَمَ بهم العلمُ على حقيقة الأمر، فاستلانوا ما استَوْعَرَ منه المترفون، وأَنِسُوا بما استوحش منه الجاهلون، صَحِبُوا الدنيا بأبدانٍ أرواحُها معلَّقةٌ بالملأ الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه، ودُعاته إلى دينه، هاه هاه شوقًا إلى رؤيتهم، وأستغفر الله لي ولك، إذا شئتَ فقُم»، ذكره أبو نعيم في الحلية وغيره. قال أبو بكر الخطيب: هذا حديثٌ حسَنٌ من أحسن الأحاديث معنى وأشرفها لفظًا.

وقد شرح هذا الحديث شرحًا مفصلًا الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه مفتاح دار السعادة، ومما قال في شرحه ـ عند الكلام على قوله اللّٰهُمَّ بلى لن تخلوَ الأرض من قائم لله بحُجج الله ـ: «ويدلُّ عليه الحديثُ الصحيح عن النبي ﷺ: **«لا تزال طائفةٌ من أُمَّتي على الحقِّ، لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم، حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك»**، ويدلُّ عليه أيضًا ما رواه الترمذيُّ عن قتيبة حدثنا حماد بن يحيى الأبَح عن ثابت عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: **«مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خيرٌ أم آخرُه»**، قال: هذا حديث حسن غريب، ويُروى عن عبد الرحمٰن بن مهدي أنه كان يُثَبِّتُ حماد بن يحيى الأبح، وكان يقول: هو من شيوخنا. وفي الباب عن عمار وعبد الله بن عمرو. فلو لم يكن في أواخرِ الأُمَّةِ قائمٌ بحُجج الله مجتهد لم يكونوا موصوفين بهذه الخيرية.

وأيضًا: فإنَّ هذه الأمَّة أكملُ الأمم، وخيرُ أُمَّةٍ أُخرجت للناس، ونبيُّها خاتم النبيين لا نبيَّ بعده، فجعل الله العلماء فيها كلما هلك عالم خلفه عالم؛ لئلا تطمس معالم الدين وتخفى أعلامه. وكان بنو إسرائيل كلما هلك نبيٌّ خلفه نبيٌّ، فكانت تسوسهم الأنبياءُ، والعلماء لهذه الأمَّة كالأنبياء في بني إسرائيل. وأيضًا ففي الحديث الآخر: «يحمل هذا العلم من كل خَلَفٍ عُدُولُه، يَنْفُونَ عنه تحريفَ الغالين، وانتِحَالَ المبطلين، وتأويلَ الجاهلين»، وهذا يدلُّ على أنه لا يزال محمولًا في القرون قرنًا بعد قرنٍ. وفي صحيح أبي حاتم من حديث الخولاني قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا يزال الله يغرس في هذا الدين غرسًا يستعملهم في طاعته»**. وغرسُ الله هم أهل العلم والعمل، فلو خلت الأرض من عالمٍ خلت من غرس الله»، انتهى المقصود من نقله.

فعُلِمَ من هذا الوجه بطلان ما ذكره الغبيُّ النبهانيُّ في مقدمة كتابه من الهذيان، وأنه بعيدٌ عن العلم والمعرفة لا فكر له ولا ذوق، والأمر لله.

الوجه الخامس:

قوله: «أما الاجتهاد فلا يدَّعيه اليومَ إلا مختلُّ العقل والدِّين، إلا من طريق الولاية، كما قاله الشيخ الأكبر... إلخ»، لا معنى له ولا محصَّل، وقد أَسْلفنا لك أنه لا يمكن أن يخلوَ الزمان من مجتهد، كما ذكره الأصوليون من مذهبِ الحنابِلَةِ وأهل الحديث، ولِمَ كان الجامع لشروط الاجتهاد المتأهل لأخذ دينه من الكتاب والسُّنَّة مختلَّ العقل والدين؟ فهل هذا إلا كلامُ جاهل قد تخبَّطه الشيطانُ من المسِّ؟ ثم ما معنى قوله: «إلا من طريق الولاية... إلخ»؟ فهل رأى أحدٌ من علماء الفروق والأصول هذه العبارةَ في باب الاجتهاد؟ ولكن لا بدع أن يصدر مثل هذا الهذيان عن مثل هذا المبتدع الجاهل، والجاهل يعمل بنفسه ما لا يعمل العدوُّ بعدوِّه، والشيخ محيى الدين ممَّن كان يدَّعي الاجتهادَ المطلقَ كما دلَّت عليه نصوص كتبه، وقال شعرًا له:

نسبوني إلى ابن حزمٍ وإني ... لستُ ممَّن يقول قال ابنُ حزم

بل ولا غيره فإن كلامي ... قال نصُّ الكتاب ذلك حُكمي

أو يقول الرسولُ أو أجمعَ ... الخلْقُ على ما أقول ذلك عِلْمي

أشار رَحِمَهُ اللَّهُ في هذه الأبيات إلى أنه يأخذ الأحكام الدينية من الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وهذه عنده هي الدلائل دون القياس، والكلام مستوفًى في محلِّه.

الوجه السادس:

قال: «نقل عن ابن حجر المكيِّ أنه قال: لما ادَّعى الجلال السيوطي الاجتهاد قام عليه معاصروه، ورموه عن قوسٍ واحدة، وكتبوا له سؤالًا فيه مسائلُ أطلق الأصحاب فيها وجهَيْن، وطلبوا منه إن كان عنده أدنى مراتب الاجتهاد - وهو اجتهاد الفتوى - فليتكلَّم على الراجح من تلك الأوجه، وعلى الدليل على قواعد المجتهدين، فردَّ السؤال من غير كتابة، واعتذر أن له أشغالًا تمنعه النظر في ذلك... إلخ».

أقول: إنْ صدَقَ ابنُ حجرٍ في نقله ـ فإنه لا يُوثَقُ به، فقد افترى على شيخ الإسلام أعظمَ من ذلك وتبيَّنَ كَذِبُه عليه كما سيجيء ـ كان الجواب عن الإمام السيوطي عليه الرحمة أنه لا يلزم المجتهد أن يكون عالمًا بما حواه اللوح المحفوظ من العلوم.

وقد نُقِلَ أن الإمام مالكًا سُئِل عن أربعين مسألةً، فقال في جواب ست وثلاثين مسألةً منها: لا أدري. وهكذا نُقِلَ عن الإمام أبي حنيفة وغيره، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

الوجه السابع:

قول ابن حجر: «بل قال ابنُ الصَّلاح ومَن تَبِعَه أنها انقطعت من نحْوِ ثلاثمائة سنة، ولابن الصلاح نحو ثلاثمائة سنة، أي لأنه من أهل القرن السادس، فتكون اليوم قد انقطعت من ستمائة سنة؛ أي: بالنظر إلى عصر ابن حجر... إلخ».

أقول: هذا كلام ساقطٌ عن درجة الاعتبار، لِما قدَّمناه في الوجه الثالث من كلام الحافظ ابن القيم، ولِما أوردناه من النصوص والدلائل على بُطلان هذا القول، وابن حجر مضطرب الكلام لا يثبت على قول، فإنه ذكر هنا أن الاجتهاد قد انقطع من ستمائة سنة بالنظر إلى عَصْره، مع أنه ذكر في كتابه الجوهر المنظم عند شَتْمِه لشيخ الإسلام ابن تيمية ما نصه:

«ولقد تصدَّى شيخُ الإسلام وعالِمُ الأنام المجمع على جلالته واجتهاده وصلاحه وإمامَتِه التقيُّ السُّبْكِيُّ ـ قدَّس الله روحه ونوَّر ضريحه ـ للردِّ في تصنيفٍ مستقلٍّ، أفاد فيه وأجاد، وأصاب وأوضح بباهر حُجَجِهِ طريقَ الصواب، فشكر الله مسعاه، وأدام عليه شآبيب رحمته ورضاه».

فانظر إلى ابن حجر كيف ادَّعى الإجماعَ على اجتهادِ السبكي لكونه على مَنْهَجِه ومَسْلَكِه في الابتداع واتباع الهوى، ثم إنه لم تَسْمَحْ نفسُه في الإقرار باجتهاد مَنْ لا يبلُغُ هو ولا أشياخُه إلى كَعْبِ عُلاه، أعني أبا العباس تقي الدين ابن تيمية رحمه الله تعالى، فقد قال في الجوهر المنظم ـ بعد عبارته السابقة ـ: «هذا ما وَقَعَ من ابن تيمية مما ذُكِر ـ وإن كان عَثْرةً لا تُقال أبدًا، ومصيبة يستمر عليه شؤمها دوامًا وسرمدًا ـ ليس بعجب، فإنه سوَّلت له

نفسُه وهواه وشيطانُه أن ضرب مع المجتهدين بسَهْم صائب، وما درى المحروم أنه أتى بأقبح المعائب» إلى آخر ما قال، ممَّا تبيَّن منه لدى كل منصفٍ اتباع ابن حجر لهواه، واختياره سبيل الضلال، عامله الله بعدله.

والمقصود: أن كلامَ مِثْلِ هؤلاء الغُلاةِ لا يجوز أن يُحتجَّ به، فهم يتكلَّمون على حسب أهوائهم، لا أنهم يتبعون الدليل ويسلكون سواء السبيل؛ فسقط كلام الغافل النبهاني، ولا يجوز الالتفاتُ إليه بوجه من الوجوه.

الوجه الثامن:

من الوجوه الدالَّة على سُقُوط مقالة الغبي النبهاني: أنَّ كلَّ واحدٍ من الأئمَّة صرَّح بأنه إذا صحَّ الحديث يجب اتباعه والأخذُ به؛ ولذلك صرح كثيرٌ من الأئمَّة بوجوب الأخذ بالحديث والإضراب عن كل ما يخالفه من أقوال المجتهدين، وفي كتاب أعلام الموقعين: «وقد نهى الأئمَّة الأربعةُ عن تقليدِهم، وذمُّوا مَن أخذ أقوالَهم بغير حُجَّة. فقال الشافعي: مثل الذي يطلب العلمَ بلا حُجَّةٍ كمثل حاطب ليل، يحمل حُزْمَةَ حطبٍ وفيه أفعًى تلدَغُه وهو لا يدري، ذكره البيهقي. وقال إسماعيل بن يحيى المزني في أول مختصره: اختصرتُ هذا من عِلْم الشافعي ومن مَعْنى قولِه، لأقرِّبَه على مَن أراده، مع إعلامِه نَهْيَه عن تقليدَه وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه ويحتاط لنفسه. وقال أبو داود: قلت لأحمد: الأوزاعي هو أتبع أو مالك؟ قال: لا تقلِّدْ دينَك أحدًا من هؤلاء، ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه فخُذْ به، ثم التابعي بعدُ الرجل فيه مخيَّر. وقد فرَّق أحمد بين التقليد والاتباع، فقال أبو داود: سمعته يقول: الاتباع أن يتبع الرجلُ ما جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه، ثم هو من بعد في التابعين مخيَّر. وقال أيضًا: لا تقلِّدني ولا تقلِّد مالكًا ولا الثوري ولا الأوزاعي، وخُذ من حيث أخذوا. وقال: من قِلَّةِ فقه الرجل أن يقلِّد دينه الرجل. وقال بشر بن الوليد: قال أبو يوسف: لا يحلُّ لأحدٍ أن يقول مقالتنا حتى يعلم من أين قلنا. وقد صرَّح مالكٌ بأن مَن ترك قولَ عمر بن الخطاب لقول إبراهيم النخعي أنه يُستتاب، فكيف بمَنْ ترك قولَ الله ورسوله لقول من هو دون إبراهيم أو مثله؟ وقال جعفر الفريابي: حدثني أحمد بن إبراهيم الدورقي، حدثني الهيثم بن جميل، قال: قلتُ

لمالك بن أنس: يا أبا عبد الله، إن عندنا قومًا وضعوا كتبًا يقول أحدهم: حدثنا فلان، عن فلان، عن عمر بن الخطاب بكذا وكذا، وفلان عن إبراهيم بكذا، ويأخذ بقول إبراهيم. قال مالك: وصحَّ عندهم قولُ عمر؟ قلتُ: إنما هي رواية كما صحَّ عندهم قولُ إبراهيم، فقال مالك: هؤلاء يُستتابون» انتهى.

الوجه التاسع:

أنَّ قول النبهاني البليد يقتضي أن يُقَدَّمَ كلامُ من يقلِّدُ اليومَ على ما صحَّ من الأحاديث النبوية المخالفة لقول المجتهد، وذلك هو عين الخطأ. وقد سمعتُ من بعض قُضاة الأتراك أنه قال: إذا رأيت نصًّا في مُنية المصلي ورأيت حديثًا في صحيح الإمام البخاري يخالف ذلك النصَّ: آخذ بما في المنية وأترك الحديثَ الصحيحَ ولا أعمل به، فانظر إلى هذه الغباوة والجهل العظيم.

وقد سُئل أبو العباس تقي الدين شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قدَّس الله رُوحَه الزكيَّة ـ عن رجلٍ تفقَّه على مذهبٍ من المذاهب وتبصَّر فيه واشتغل بعده بالحديث، فوجد أحاديثَ صحيحةً لا يعلم لها ناسخًا ولا مخصِّصًا ولا معارضًا، وذلك المذهب فيه ما يخالف تلك الأحاديث، فهل له العمل بالمذهب أو يجب عليه الرجوع إلى العمل بالحديث ومخالفة مذهبه؟

فأجاب: «الحمد لله ربِّ العالمين، قد ثبت في الكتاب والسُّنَّة والإجماع أن الله تعالى افترض على العباد طاعته وطاعة رسوله ﷺ، ولم يوجب على هذه الأمَّة طاعة أحدٍ بعينه في كل ما أمر به ونهى عنه، إلا رسول الله ﷺ، حتى كان صدِّيق الأمَّة وأفضلها بعد نبيها ﷺ ﵁ يقول: أطيعوني ما أطعتُ الله تعالى، فإذا عصيت الله ﷻ فلا طاعة لي عليكم. واتَّفقوا كلهم على أنه ليس أحدٌ معصومًا في كل ما يأمر به وينهى عنه إلا رسول الله ﷺ، ولهذا قال غيرُ واحد من الأئمَّة: كلُّ أحدٍ يؤخذ من كلامه ويُترك إلا رسول الله ﷺ. وهؤلاء الأئمَّة الأربعة ـ رحمهم الله تعالى أجمعين ـ قد نهوا الناس عن تقليدهم في كل ما يقولونه، وذلك هو الواجب، فقال الإمام أبو حنيفة: هذا رأيي وهذا أحسنُ ما رأيت، فمن جاء برأي خير منه قبلناه. ولهذا لمَّا اجتمع أفضل أصحابه أبو يوسف بإمام دار الهجرة مالك بن

أنس، وسأله عن مسألة الصاع وصدقة الخَضْرَاوات ومسألة الأجناس، فأخبره مالك رحمه الله تعالى بما دلَّت عليه السُّنَّة في ذلك، فقال: رجعت لقولك يا أبا عبد الله، ولو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعتُ. ومالك رحمه الله تعالى كان يقول: إنما أنا بشر أصيب وأخطىء فاعرضوا قولي على الكتاب والسُّنَّة. أو كلامًا هذا معناه. والشافعي رحمه الله تعالى كان يقول: من ضيق علم الرجل أن يقلِّد دينه الرجال، وقد قال: لا تقلِّد دينك الرجال فإنهم لم يسلموا من أن يغلطوا. وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: **«من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين»**. ولازم ذلك أن من لم يفقهه الله ﷻ في الدين لم يرد به خيرًا، فيكون التفقُّه في الدين فرضًا، والتفقُّه في الدين معرفة الأحكام الشرعية بأدلتها السمعية، فمن لم يعرف ذلك لم يكن متفقهًا في الدين.

لكنْ مِن الناس مَن قد يعجَزُ عنها فيلزمه ما يقدر عليه، ومن كان قادرًا على الاستدلال فقيل: يحرم عليه التقليد مطلقًا، وقيل: يجوز مطلقًا، وقيل: يجوز عند الحاجة كما إذا ضاق الوقت عن الاستدلال، وهذا القول أَعْدَلُ الأَقْوالِ إن شاء الله تعالى. والاجتهاد ليس هو أمرًا واحدًا لا يقبل التجزِّي والانقسام؛ بلِ يكون الرجل مجتهدًا في فنٍّ أو بابٍ أو مسألة دون فنٍّ وبابٍ ومسألة، وكلٌّ فاجتهاده بحسب وسعه، فمن نظر في مسألة قد تنازع العلماء فيها فرأى مع أحد القولين نصوصًا لم يعلم لها معارضًا بعد نظرِ مِثْلِه فهو بين أمرين: إما أن يتبع قول القائل الأخير لمجرَّدِ كونِه الإمامَ الذي اشتغل على مذهبه، ومِثْلُ هذا ليس بحُجَّةٍ شرعية؛ بل مجرَّد عادةٍ تعارضها عادةُ غيرِه واشتغالِه بمذهب إمامٍ آخر؛ وإما أن يتبع القولَ الذي ترجَّح في نظره بالنصوص الدالَّة عليه، فحينئذ موافقته لإمامٍ يُقاوِمُ ذلك الإمام، وتبقى النُّصوصُ النبويَّة سالمةً في حقِّه عن المعارِضِ بالعمل، فهذا هو الذي يصلُحُ. وإنما تنزَّلْنا هذا التنزُّلَ لأنه قد يُقال: إنَّ نظَرَ هذا قاصرٌ، وليس اجتهاده تامًّا في هذه المسألة لضعف آلة الاجتهاد في حقِّه. أما إذا قدر على الاجتهادِ التامِّ الذي يعتقد معه أن القولَ الآخر ليس معه ما يدفع النصَّ فهذا يجِبُ عليه اتباعُ النصوص، وإن لم يفعل كان مُتَّبِعًا للظنِّ وما تهوى الأنفس، وكان من أكْبَرِ العُصاة لله تعالى ورسوله، بخلافِ مَن يقول: للقولِ الآخَرِ حُجَّةٌ راجحة على هذا النصِّ، ويقول أنا لا أعلمها، فهذا يقال له: قد قال الله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، والذي تستطيعُه من

العِلْم والفقه في هذه المسألة قد دلَّ على أنَّ هذا القولَ هو الراجِحُ فعليك أن تتبع ذلك، ثم إنْ تبيَّنَ لك فيما بعد أنَّ للنصِّ معارِضًا راجحًا كان حُكْمك في ذلك حُكْمَ المجتهد المستقلِّ إذا تغيَّر اجتهاده، وانتقال الإنسان من قولٍ إلى قولٍ لأجل ما تبيَّنَ له من الحقِّ هو محمودٌ عليه، بخلاف إصْرارِه على قولٍ لا حُجَّةَ معه عليه، وتَرْكُ القول الذي وضحت حُجَّتُه أو الانتقال من قولٍ إلى قولٍ بمجرَّد عادةٍ واتباعِ هوى فهذا مذموم. وإذا كان المقلد قد سمع حديثًا وتركه ـ لا سيما إذا كانَ قد رواه أيضًا عدلٌ ـ فمثل هذا إذا وُجِد لا يكون عذرًا في ترك النصِّ. وقد بينَّا فيما كتبناه في رفع الملام عن الأئمَّة الأعلام نحوَ عِشرين عذرًا في ترك العمل ببعض الأحاديث، وبينَّا أنهم مَعْذُورون في التَّرك لتلك الأعذار، وأما نحن فمعذورون في تركتنا لهذا القول. فمن تَرَكَ الحديثَ لاعتقاده أنه لم يصحَّ أو أن راويه مجهولٌ أو نحو ذلك، ويكون غيرُه قد علم صحته وثقةَ راويه؛ فقد زال عُذْرُ ذلك في حقِّ هذا، ومن ترك الحديث لاعتقاده أن ظاهر القرآن يخالفه أو القياس أو عمل لبعض الأنصار، وقد تبيَّن للآخر أن ظاهر القرآن لا يخالفه وأن نصَّ الحديث الصحيح مقدَّم على الظواهر ومقدَّم على القياس والعمل؛ لم يكن عذرُ ذلك الرجل عذرًا في حقِّه، فإن ظهور المدارك الشرعية للأذهان وخفاءها عنها أمرٌ لا يُضبط طرفاه، لا سيما إذا كان التارك للحديث معتقدًا أنه قد ترك العمل به المهاجرون والأنصار ـ أهل المدينة النبوية وغيرها ـ الذين يقال إنهم لا يتركون الحديث إلا لاعتقادهم أنه منسوخ أو معارض براجح، وقد بلغ من بعدهم أن المهاجرين والأنصار لم يتركوه؛ بل قد عمل به بعضهم أو مَنْ سمعه منهم أو نحو ذلك مما يقدح في هذا المعارض للنص. وإذا قيل لهذا المستفتي المسترشد: أنت أعلم أم الإمام الفلاني؟ كانت هذه معارضةً فاسدةً؛ لأن الإمام الفلاني قد خالفه في هذه المسألة من هو نظيره من الأئمَّة، ولست أعلم من هذا ولا هذا، ولكن نسبة هؤلاء الأئمَّة إلى هؤلاء كنسبة أبي بكر وعمر وعثمان وعليٍّ وابن مسعود وأبي ومعاذ ونحوهم من الأئمَّة وغيرهم، فكما أن هؤلاء الصحابة بعضهم لبعض أكفاء في موارد النزاع، فإذا تنازعوا في شيء ردوه إلى الله ورسوله، وإن كان بعضهم قد يكون أعلمَ في مواضع أُخر، وكذلك موارد النزاع بين الأئمَّة. وقد ترك الناس قول عمر وابن مسعود رضي الله عنهما في مسألة تيمُّم الجُنب، وأخذوا بقول أبي موسى الأشعري وغيره لما احتجَّ بالكتاب والسُّنَّة. وتركوا قول عمر

رضي الله تعالى عنه في دية الأصابع وأخذوا بقول معاوية بن أبي سفيان، لما كان روى من لسان النبي ﷺ قال: **«هذه وهذه سواء»**. وقد كان بعض الناس يناظر ابن عباس في المتعة، فقال له: قال أبو بكر قال عمر، فقال ابن عباس: يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله ﷺ، وتقولون: قال أبو بكر قال عمر! [وكذلك ابن عمر] لما سُئل عنها فأمر بها، فعارضوه بقول عمر، فبيَّن أن عمر لم يرد ما يقولونه، فألحُّوا عليه، فقال: رسولُ الله ﷺ أحقُّ أن يُتَّبَعَ أم عُمر؟ مع علم الناس أنَّ أبا بكر وعمر أعلمُ من ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهما. ولو فُتح هذا الباب لوجب أن يُعرض عن أمر الله تعالى ورسوله ﷺ، ويبقى كل إمام في أتباعه بمنزلة النبيِّ في أمته، وهذا تبديل للدين، وشبيه بما عاب الله تعالى به النصارى في قوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١] والله سبحانه أعلم» انتهى.

الوجه العاشر:

أنه يُفهم من كلام النبهاني البليد: أنه يجب على المسلمين منذ نحو ألفِ سنةٍ في مشارق الأرض ومغاربها أن يُقلِّدوا أحدَ المجتهدين الأربعة، ومن أخذ دينه من الكتاب والسُّنَّة أو قلَّد غير هؤلاء - من صحابيٍّ أو غيره - خرج عن جادَّة الصواب وسلك غير سبيل المؤمنين، هذا لازم من لوازم كلامه الباطل وقوله العاطل، وهو مردود لم يقل به عالم يُعتَدُّ بعلمه.

وفي كتاب أعلام الموقعين للحافظ ابن القيم عليه الرحمة: «هل يلزم المستفتي أن يجتهد في أعيان المفتين ويسأل الأعلم والأدين أم لا يلزمه ذلك؟ فيه مذهبان كما سبق وبيَّنَّا مأخذهما، والصحيح أنه يلزمه؛ لأنه المستطاع من تقوى الله تعالى المأمور بها كل أحد». قال: «وتقدَّم أنه إذا اختلف عليه مفتيان أحدهما أورع والآخر أعلم؛ فأيهما يجب تقليده؟ فيه ثلاثة مذاهب سبق توجيهها. وهل يلزم العامي أن يتمذهب ببعض المذاهب المعروفة أم لا؟ فيه مذهبان: **أحدهما**: لا يلزمه، وهو الصواب المقطوع به؛ إذ لا واجب إلا ما أوجبه اللهُ ورسولُه، ولم يوجب الله ورسوله على أحدٍ من الناس أن يتمذهب بمذهب رجلٍ من الأُمَّة فيقلِّدَه دينه دون غيره، وقد انطوت

القرون الفاضلةُ مُبرَّأَةٌ مُبرًا أهلُها من هذه النِّسْبة؛ بل لا يصحُ للعامي مذهب، ولو تمذهب به فالعامي لا مذهب له؛ لأن المذهب إنما يكون لمن له نَوْعُ نظرٍ واستدلال، ويكون بصيرًا بالمذاهب على حسبه، أو لمن قرأ كتابًا في فروع ذلك المذهب وعرف فتاوى إمامه وأقواله، وأما من لم يتأهل لذلك البتَّة؛ بل قال: أنا شافعي أو حنبلي أو غير ذلك لم يَصِرْ كذلك بمجرَّد القول، كما لو قال: أنا فقيهٌ أو نحْوِيٌّ أو كاتب؛ لم يصِرْ كذلك بمجرَّدِ قولِه، يوضحه أنَّ القائل أنه شافعيٌّ أو مالكيٌّ أو حنفيٌّ يزعم أنه متَّبعٌ لذلك الإمام سالِكٌ طريقه، وهذا إنما يصحُّ إذا سلك سبيلَه في العلم والمعرفة والاستدلال، فأما مع جهله وبُعْدِه جدًّا عن سِيرة الإمام وعِلْمِه وطُرُقِه فكيف يصحُّ له الانتسابُ إليه إلا بالدعوى المجرَّدة والقول الفارغ من كل معنى؟ والعامي لا يتصور أن يصحَّ له مذهب، ولو تصور له ذلك لم يلزمه ولا لغيره، ولا يلزم أحدًا قطُّ أن يتمذهب بمذهب رجلٍ من الأمَّة، بحيث يأخذ أقواله كلَّها ويدع أقوالَ غيره. وهذه بدعة قبيحة حدثت في الأمَّة لم يقل بها أحدٌ من أئمَّة الإسلام، وهم أعلى رتبةً وأجلُّ قدرًا وأعلم بالله ورسوله من أن يلزموا الناس بذلك، وأبعد منه قول من قال: يلزمه أن يتمذهب بمذهب عالم من العلماء، وأبعد منه قول من قال: يلزمه أن يتمذهب بأحد المذاهب الأربعة. فيا لله العجب! ماتت مذاهب أصحاب رسول الله ﷺ ومذاهب التابعين وتابعيهم وسائر أئمَّة الإسلام وبطلت جملة، إلا مذاهب أربعة أنفس فقط من بين سائر الأئمَّة والفقهاء، وهل قال ذلك أحدٌ من الأئمَّة، أو دعا إليه، أو دلَّت عليه لفظة واحدة من كلامه؟ والذي أوجبه الله تعالى ورسوله على الصحابة والتابعين وتابعيهم هو الذي أوجبه على من بعدهم إلى يوم القيامة، لا يختلف الواجبُ ولا يتبدَّل، وإن اختلفت كيفيته أو قَدْرُه باختلاف القُدرة والعجز، والزمان والمكان والحال، فذلك أيضًا تابعٌ لما أوجبه الله تعالى ورسوله. ومن صحَّح للعامي مذهبًا، قال: هو اعتقد أنَّ هذا المذهب الذي انتسب إليه هو الحقُّ فعليه الوفاء بموجِبِ اعتقاده، وهذا الذي قاله هؤلاء لو صحَّ للزم منه تحريمُ استفتاء أهل غير المذهب الذي انتسب إليه، وتحريم تمذهبه بمذهبِ نظيرِ إمامِه أو أرجح منه أو غير ذلك من اللوازم التي يدلُّ فسادُها على فساد ملزوماتها؛ بل يلزم منه أنه إذا رأى نصَّ رسول الله ﷺ أو قولَ خلفائه الأربعة مع غير إمامه أن يترك النصَّ وأقوالَ الصحابة ويقدِّم عليها قولَ من انتسب إليه.

وعلى هذا، فله أن يستفتي من شاء من أتباع الأئمَّة وغيرهم، ولا يجب عليه ولا على المفتي أن يتقيَّد بأحدٍ من الأئمَّة الأربعة بإجماع الأمَّة، كما لا يجب على العالم أن يتقيَّد بحديث أهل بلده أو غيره من البلاد، فإذا صحَّ الحديثُ وجب عليه العملُ به، حجازيًّا كان أو عراقيًّا أو شاميًّا أو مصريًّا أو يمنيًّا، وكذلك لا يجب على الإنسان التقيُّد بقراءة السبعة المشهورين باتفاق المسلمين؛ بل إذا وافقت القراءة رسم المصحف الإمام وصحَّت في العربية وصحَّ سندُها؛ جازت القراءةُ بها، وصحَّت الصلاة بها اتفاقًا؛ بل لو قرأ بقراءة تخرج عن مصحف عثمان وقد قرأ بها رسولُ الله ﷺ والصحابة بعده جازت القراءة بها، ولم تبطل الصلاة بها على أصح الأقوال، والثاني تبطل الصلاة بها، وهاتان الروايتان منصوصتان عن الإمام أحمد. **والثالث**: إن قرأ بها في الركن لم يكن مؤديًا لفرضه، وإن قرأ بها في غيره لم تكن مبطلةً، وهذا اختيار أبي البركات ابن تيمية؛ لأنه لم يتحقَّق الإتيان بالركن في الأول، ولا الإتيان بالمبطل في الثاني. ولكن ليس له أن يتبع رُخَصَ المذاهب، وأخذ غَرَضِه من أيِّ مذهبٍ وجده فيه؛ بل عليه اتباع الحقِّ بحسب الإمكان» انتهى.

فظهر لك مما قررناه في الوجوه العشرة: أنَّ ما ذكره النبهانيُّ المسكينُ من القول بانسداد باب الاجتهاد قول باطلٌ مبتدَعٌ، فإنَّا نعلم بالضرورة أنه لم يكن في عصر الصحابة رجلٌ واحد اتخذ رجلًا منهم يقلِّدُه في جميع أقواله فلم يُسْقِطْ منها شيئًا، وأسقط أقوالَ غيره فلم يأخذ منها شيئًا. ونعلم بالضرورة أن هذا لم يكن في التابعين، ولا تابعي التابعين، فليكذِّبْنا المقلِّدون برجلٍ واحدٍ سلك سبيلَهم الوخيمة في القرون الفضيلة على لسان رسول الله ﷺ، وإنما حدثت هذه البدعةُ في القرن الرابع المذموم على لسانه ﷺ؛ فالمقلِّدون لمتبوعهم في جميع ما قالوه ـ يُبيحون به الفروج والدماء والأموال ويحرمونها، ولا يدرون أذلك صواب أم خطأ ـ على خطرٍ عظيم، ولهم بين يدي الله موقفٌ شديد، يعلم فيه من قال على الله ما لا يعلم أنه لم يكن على شيء.

وقد أطنب الحافظُ ابن القيم عليه الرحمة في كتابه أعلام الموقعين الكلامَ في ذمِّ المقلِّدين، وأبطل فيه قولَ الجهلة بانقطاع الاجتهاد. وألَّفَ جمْعٌ من الأفاضل في ذلك كُتبًا مفيدة، ولولا تعرُّضُ هذا الجاهل لهذه المسألة وإن لم يكن لها مناسبة لموضوع كتابه ما فتحنا فيها فمًا ولا حرَّكْنا قلمًا.

الفصل الحادي والعشرون

عبد الله جودت

مقدمة المترجم [لكتاب تاريخ الإسلام لدوزي]

كان عبد الله جودت (تركيا، ١٨٦٩ ـ ١٩٣٢م) مفكّرًا حرًّا وناشرًا رائدًا، استعمل الإسلام في الترويج للتحديث والمادية. وقد كان في أول حياته مسلمًا متديّنًا، حتى إنه كتب سيرةً للنبيِّ ﷺ، ثم انقلب بعد تعلّمه في الأكاديمية العسكرية في إسطنبول نحو المادية الأوروبية. ووفقًا لجودت، فإنَّ «العلم هو دينُ النخبة، والدِّين هو علم الجماهير». ولذلك فقد ذهب إلى أنه يجب الترويج للمادية بالمصطلحات الإسلامية؛ أي: «بخياطتها [كالأزرار] فوق سترة إسلامية»، على حدِّ تعبيره. في عام ١٨٨٩م، ساعد في تأسيس جمعية الاتحاد العثماني، التي سُميت بعد ذلك باسم جمعية الاتحاد والترقّي، وأدَّت معارضتها للحُكم المطلق العثماني إلى نَفْيِهم. وفي عام ١٩٠٤م، أسَّس مجلة الاجتهاد في جنيف بسويسرا، ثم نقلها بعد ذلك إلى القاهرة بمصر. وبينما اعتبر الأوروبيون أن هذه المجلة إسلامية، فإنها واجهت معارضةً كبيرةً بين المسلمين العثمانيين، وبلغت تلك المعارضة ذروتَها في ردِّ الفعل غير المسبوق، عندما نشر جودت الترجمة التركية لكتاب المستشرق راينهارت دوزي المثير للجدل حول تاريخ الإسلام. فحُظِر نشرُ تلك الترجمة ـ التي اخترنا مقدمتها هنا ـ وصُودرت جميع النسخ الموجودة منها. وعلى الرغم من تأسيسه للمنظمة التي وصلت إلى السلطة في الثورة الدستورية عام ١٩٠٨م، لم يستطع جودت أن يعود من المنفى حتى عام ١٩١١م. وفي السنوات اللاحقة، أصبح جودت أكثر جراءةً في حملته على الدين والتديُّن، ومن ذلك مقالُه سيِّئ السُّمْعة الذي يسخَرُ فيه من الصَّلاة. وفي الجمهورية التركية، دخل أقربُ المقرَّبين مِن جودت إلى البرلمان، بينما

وُصِم جودت بأنَّه من المتعاونين مع الأوروبيين لاحتلال إسطنبول بعد الحرب العالمية الأولى، وبكونه من القوميين الأكراد[1].

Source: Abdullah Cevdet, "ifade-i Mütercim" (Preface by the Translator), in Reinhart Dozy, Tarih-i Islamiyet (The History of Islam) (Cairo, Egypt: Matbaa-i Ictihad, 1908), volume 1, pp. 3-8.

ترجم المقال من اللغة التركية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتب المقدمة: شكري هاني أوغلو.

---

(١) Sükrü Hanioślu, *Bir Siyasal Dtüsünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* *(Doctor Abdullah Cevdet: A Political Thinker and His Time)* (Istanbul, Turkey: [5dal Nesriyat, 1981); Karl Süssheim, "Abd Allah Djevdet," *Encyclopedia of Islam*, Supplement, edited by M. Th. Houtsma *et alia* (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1938), pp. 55-60.

مقدمة المترجم [لكتاب تاريخ الإسلام لدوزي]

التاريخ في الواقع كالصورة المتحرِّكة التي تنقل ظروفَ العالم وتحولاته وتضعه أمام النظر من خلال القراءة، وأمام حاسة السمع من خلال الاستماع، وإلى مركز الإدراك والنظر الذي نسميه الوعي، من خلال أحدهما أو كليهما.

أو بعبارةٍ أخرى، التاريخ كاللوح الفوتوغرافي الذي لم يُمسَّ، الذي لم تُعدَّل خطوطه وتفاصيله لأعلى أو لأسفل، فهو صورة طبق الأصل. هذا هو التاريخ الحقيقي، ويجب أن يكون كذلك. أما الكتب الأخرى التي ليست كذلك والتي ما زالت تُسمَّى بكتب التاريخ، فهي إما أعمال كُتِبت بجهلٍ وإما تستغلُّ الجهل. فكان من الضروري إيجاد كتابٍ حول «تاريخ الإسلام»، يفي بحقٍّ بمتطلبات العمل التاريخي وخصائصه، لنقدِّمه إلى نظر إخواننا في الدين. وقد استخدمت عامدًا كلمة «إيجاد»؛ لأنني تحقَّقت من أنه لا يوجد مثل هذا التاريخ [للإسلام] باللغات الإسلامية الرئيسة الثلاث: العربية والفارسية والتركية. والسبب في غياب هذا هو الحُكم المطلق للحكَّام المسلمين، فالتاريخ هو أكثر فروع العلم فتحًا للأعين. ومن الواضح أن العيون المفتوحة لا يمكن لها أن تتعايش مع الحكم المطلق ومع التضليل، فأصحاب العيون المفتوحة يمكنهم تمييز الظلم والحرية، وسوف يتولَّد لديهم رغبة في العدالة والحقِّ. وإنَّ حماقة الطغاة المسلمين، الذين يدَّعون أنهم ظلُّ الله، والذين يغلبون بطغيانهم وخيانتهم أكثر المخلوقات توحشًا وخيانة؛ ليمكن تلخيصها في الحقيقة المروعة المجسدة في هذين البيتين للشيخ السعدي [الشاعر الإيراني، ١١٨٤ ـ ١٢٩٢هـ]:

إن شـــكـــايـــة الـــمـــظـــلـــوم وأنـــيـــنـــه

قـد يـسـقـط الـمـلـيـك مـن مـمـلـكـتـه[٢]

شعرنا بقوةِ حاجةِ المسلمين إلى «تاريخ للإسلام»، وقد وجدنا «تاريخًا للإسلام» يتصف بالصفات المطلوبة في الأعمال الجليلة للمستشرق الهولندي الشهير الأستاذ الدكتور [راينهارت] دوزي [١٨٢٠ ـ ١٨٨٣م]. وقد ألزمنا أنفسَنا بالحكم القائل: «الحكمة ضالة المؤمن: فحيث وجدها فهو أحقُّ بها». هذا العمل [الذي نُشر لأول مرة في عام ١٨٦٣م]، الذي هو نتاج عقلٍ جيِّدٍ تامِّ الإنصاف، والذي تميَّز بالإلمام الكامل والبحث الشامل، قد ترجَمناه إلى اللغة التركية من نسخته الفرنسية المعنونة: (Essai sur l'histoire de l'islamisme) [أي رسالة في تاريخ الإسلام].

«لكنَّ هذا المؤلف هولنديٌّ، وهو غير مسلم، فهو أجنبيٌّ عن الدين. فهل من الممكن أن نثق في قوله؟». ونُجيب عن هذا السؤال الذي لا مفرَّ منه على هذا النحو: كونك مسلمًا ليس بالاسم، ولا بالصيام وأداء الصلاة. فإنَّ «الدين المعاملة» [حديث شريف]؛ أي ليس الدين إلا العلاقات الاجتماعية. فالدكتور الفاضل المتعلِّم دوزي، الذي قضى حياته كلَّها في التدريس والدراسة، والذي سعى إلى تنوير عقول شعب الله ونفعهم، أَوْلَى ألف مرة بأن يكون مسلمًا من المتشرِّد عبد الحميد [السلطان العثماني عبد الحميد الثاني، حكم بين عامي ١٨٧٩ ـ ١٩٠٩م]، صاحب الأعمال والأغراض الشنيعة. إنَّ نبيَّنا هو الذي يقول: **«المسلم مَنْ سلم المسلمون من لسانه ويده»**، و**«خير الناس أنفعهم للناس»**، و**«تفكُّر ساعة خيرٌ من عبادة ألف عام»**. فمن كان متعلِّمًا وفاضلًا فهو مسلمٌ، وأما الجاهل سيئ الأخلاق فليس بمسلم، حتى إذا كان من نَسْلِ النبيِّ، وسوف تختزل الثقافةُ والفضيلة جميعَ الأديان إلى دينٍ واحد، دين العدل والحقيقة، وهذا يحدث بالفعل:

اعـذر اثـنـتـيـن وسـبـعـيـن فـرقـةً تـخـتـصـم

فهي لم تَرَ الحقيقة، فسلكت طريق الخرافة[٣]

[حافظ، الشاعر الإيراني، نحو ١٣٢٥ ـ ١٣٩٠].

---

(٢) النص العربي مستفاد من ترجمة الدكتور محمد موسى هنداوي لديوان بوستان لسعدي الشيرازي، ص١٥٥ (القاهرة، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٤م). والأصل باللغة الفارسية:

پـريـشـانـى خـاطـر دادخـواه   براندازد از مملكت پادشاه (المترجم)

(٣) مستفاد من ترجمة د. علي عباس زليخة لديوان حافظ، ص٢٠٠ (دمشق، سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٤م). =

استوعب الدكتور دوزي تاريخَ الإسلام حتى قبل حوالي أربعين عامًا، وقد نقلنا تاريخَ الإسلام خلال الأربعين سنةً الماضية من مقال صديقنا الحميم أ. غاي المعنون: «الإسلام في الأربعين سنةً الأخيرة». السيد أ. غاي مستشرق شاب، ولديه درجة رفيعة من المعرفة بالشؤون الإسلامية وبغوامِض الديانة الإسلامية، بحيث يصحُّ أن يقال عنه إنه لا نظيرَ له بين علماء الإسلام.

وسوف يبيِّن مجلده الضخم «مصادر الإسلام»، الذي سيُنشر قريبًا باللغة الفرنسية، أن هذا المستشرق الشاب باحثٌ بلا كَللٍ، وأنه صاحبُ فهمٍ متميز.

اتَّبَعْنَا في ترجمة هذه الرسالة طريقتَنا التي التزمنا بها دائمًا التزامًا دينيًّا؛ وهي الحفاظ التامُّ على سلامة النصِّ الأصليِّ. فلم نُضِفْ سوى جملتَيْن إلى النص، وقد وضعناها بين قوسين: وهي «صلى الله عليه وسلم» و«رَحِمَهُ اللهُ»، كما وضعنا بعض الملاحظات والإضافات في حواشي الصفحات السفلية؛ وميَّزْناها عن حواشي المؤلف بوضع الأحرف الأولى من اسمي بعدها.

نرى أنَّه لا كتاب أنفعَ للمسلمين اليوم ولا أولى بالقراءة من كتاب تاريخ الإسلام، لقد مضى زمن الأعمال الساذجة أو المضلِّلة، المليئة بالحكايات والضلالات السخيفة، بفضل تنوير التطوُّر.

يجب أن نتحلَّى بشجاعةِ مواجهة الحقيقة، بغضِّ النظر عن قسوتها ومُنافرتها لمعتقداتنا ومشاعرنا السابقة، فليست الشجاعة في تعريض أنفسنا لنيران العدوِّ؛ بل يجب أن نتغلَّب على حياء جهل أنفسنا في مواجهة الروعة الإلهية للحقِّ والحقيقة، وأن نتزيَّنَ بزخارف الحُزن المضيء للحقيقة. يجب أن نظهر شجاعتنا من خلال إظهار ذلك النوع من الشجاعة الأخلاقية. وإذا

= وفي ديوان حافظ الشيرازي، من ترجمة إبراهيم أمين الشواربي ص٩٩ (طهران، إيران: مهرانديش للنشر، ١٩٩٩):

فالتمس العذر لما يقوم من حروبٍ بين هذه المِلل المختلفة
فإنهم جميعًا لم يروا طريق الحقيقة، فسلكوا سبيل الأباطيل

والأصل باللغة الفارسية:

جنْ' هفتاد ودو ملت همه را عذر بنه   چون نديدند حقيقت ره افسانه زدند

(المترجم)

نظرنا بجديَّة في الحديث النبويِّ: «الدين المعاملة» ـ الذي ينصُّ كما ذكرنا سابقًا على أن الدين ليس سوى العلاقات الاجتماعية ـ فمن الواضح تمامًا مدى ابتعادِ أكثرِنا من المسلمين عن الدين، أو فقداننا له تمامًا. فأفضل العبادة هي التي تهدف إلى انتفاع جميع شعب الله وحفظه، بدءًا بنفس الإنسان، وحتى التضحية بالنفس.

هؤلاء الطغاة الجهلة، الذي لا يدركون هذا الجانب الاجتماعيَّ الخفيَّ لدين الإسلام العظيم، لم يفعلوا سوى أنهم أكَّدوا حقيقة البيت الشهير لمولانا جلال الدين الرومي [الشاعر الإيراني، ١٢٠٧ ـ ١٢٧٣هـ]:

رأسه في الأرض وذيله في الهواء، ويظن أنَّ الله هو مكان صلاته!

لا يمكن أن يتعايش الإسلام الحقيقيُّ مع الجهل والقمع، وإذا علمنا أنَّ كلمة «مسلم» مُشْتَقَّةٌ من كلمة «السلام»، سهل علينا أن نفهم أن الإسلام لا يمكن أن يحيا حيث يسود الجهل والقمع، وأن الجهل والقمع لا يمكن أن يجدا موضعًا حيث يعلو فيه حكم الإسلام.

وهنا إذن الهدف من دراسة التاريخ: من خلال دراسة الماضي وتغيراته، والاستفادة من مغامرات آبائنا وأجدادنا، للوصول إلى استنتاجٍ يهب الحياة، ولاستنباطِ درسٍ مفيدٍ من الصحوة.

ونكرِّر ونؤكِّد أن الهدف من ترجمة هذا العمل ونشره هو أن نضع أمام نظر المسلمين كتابًا يمكنه أن يقدِّمَ لهم ذلك الدرسَ.

﴿وَالسَّلَامُ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ ﴿٤٧﴾﴾! [طه: ٤٧].

الفصل الثاني والعشرون

موسى كاظم

أصول الشورى والحرية في الإسلام، وإصلاح الكُتُبِ الكلامية لموافقة احتياجات العصر

كان موسى كاظم (تركيا، ١٨٥٨ - ١٩٢٠م) عضوًا قياديًّا في فرع العلماء في لجنة الاتحاد والترقّي، وكان عضوًا نيابيًّا عثمانيًّا، وشيخ الإسلام (أي المسؤول الديني الرئيس) في الإمبراطورية العثمانية. تلقّى موسى كاظم تعليمه بطريقة تقليدية، وكان يدرِّس الدراسات الدينية في المدارس الدينية والحديثة في إسطنبول حتى الثورة الدستورية لعام ١٩٠٨م، وكان يدافع عن الإسلام ضد منتقديه المسيحيين، ودافع عن الدستورية ضد منتقديها المسلمين. وفي يوم انتصار الثورة، كَتَب بيانًا من ثلاث عشرة صفحةً حول الإسلام والدستورية، وهو المترجَم في الجزء الأول من هذا الفصل. وفي ظلّ النظام الجديد، أصبح عضوًا في مجلس الشيوخ العثماني، ومنظِّمًا لدعم رجال الدين للنظام. وفي عام ١٩١٠م، عُيِّن في منصب شيخ الإسلام؛ وبعد سلسلة من الاستقالات والإقالات عُيِّن مرةً أخرى في الأعوام ١٩١١ و١٩١٦ و١٩١٧م. وكثيرًا ما اتهمه خصومُه بأنه ماسونيٌّ؛ ونفى عن نفسه تلك الاتهامات في منشور عام ١٩١١م، وأكَّد أنه ينتمي إلى الطريقة النقشبندية الصوفية. وخلال الحرب العالمية الأولى، نشر موسى كاظم منشورًا يدافع عن إعلان الحكومة العثمانية للجهاد، ووسَّع واجبَ الجهاد ليشمل جميعَ المسلمين، وليس العثمانيين فقط. وبعد هزيمة العثمانيين، حُوكِم في محكمة عسكرية مع قادة آخرين من لجنة الاتحاد والترقي. وبسبب مرضه، أعفاه البريطانيون من السجن في مالطا وحكموا عليه بالنفي بدلًا من

ذلك، أولًا إلى بورصة، ثم إلى أدرنة، حيث تُوفي في عام ١٩٢٠[1].

Source: Musa Kazim «إسلامده اصول مشورت وحريت»، and «كتب كلاميهنك احتياجات عصره كوره اصلاح وتأليفى»، in Musa Kazim, *Külliyat-ieyhül-İslam Musa Kazim: Dini ve İcmiali Makaleler (Collected Works of Shaykh alÙİslam Musa Kazim: Religious and Social Essays)* (Istanbul, Ottoman Empire: Evkaf-i İslamiye Matbaasi, 1919), pp. 243-247, 289-293.

المقال الأول كان منشورًا صَدَرَ في ٢٤ يوليو عام ١٩٠٨م؛ والثاني كان كلمةً أُلقيت في نادي شاه زاد في إسطنبول في ٢٠ أغسطس عام ١٩٠٩م.

ترجم المقال الأول من اللغة التركية [إلى اللغة الإنكليزية] شكري هاني أوغلو، وترجم المقال الثاني يكتان توركيلماز.

وكتب المقدمة: شكري هاني أوغلو.

---

(١) Sadik Albayrak, *Son Devrin Osmanli Ulemasi Ilmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali (Biographies of Notable Religious Scholars of the Late Ottoman Era)* (Istanbul, Turkey: Mill! Gazete Yayinlari, 1981), volumes 4-5, pp. 157-158; Abdül-kadir Altinsu, *Osmanli Şeyhülislamlari (Ottoman Chief Religious Officials)* (Ankara, Turkey: Ayyildiz Matbaasi, 1972), pp. 233-237; *Osmanli İlmiye Salnâmesi (Yearbook of Ottoman Religious Scholars)* (Istanbul, Ottoman Empire: Matbaa-i "mire, 1916), pp. 626-628; David Kushner, "ŞeyhülÙİslam Musa Kazim Efendi's Ideas on State and Society," pp. 603610 in V. *Milletlerarasi Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, Tebliśler* (Fifth International Congress on the Social and Economic History of Turkey: Communications) (Ankara, Turkey: Türk Tarihi Kurumu Basimevi, 1990).

أصول الشورى والحرية في الإسلام

إن البعثة السَّنِيَّةَ إلى سيدنا محمَّد ﷺ نبيِّ آخر الزمان المرسل إلى الإنس والجن، الذي تزامنت رسالته السامية مع حقبة تطوُّرِ العقْلِ الإنساني وأُمر بتبليغ الأحكام الإلهيَّة إلى جميع البشر؛ يمكن تقسيمُها إلى مجموعتين: أحكام أخروية، وأحكام دنيوية. وكل مجموعة منهما يمكن تقسيمها إلى مجموعتين: مسائل أصلية، ومسائل فرعية.

فالأحكام الأصلية الأُخروية هي العقائد، والأحكام الفرعية الأخروية هي العبادات. والأحكام الأصلية الدنيوية هي إدارة شؤون البلاد، والأحكام الفرعية الدنيوية هي المعاملات والعقوبات.

ومن دون الأحكام الأصلية الأخروية، سيكون العملُ بالأحكام الفرعية الأخروية لا فائدة منه أصلًا، مثلًا: من البديهي أن العبادات والطاعات والتقوى لا تكون نافعةً لمن لا يؤمن بوجود الله تعالى ووحدانيته. فكذلك لا يُتصوَّر أنه سيُنتفع بالعمل بالأحكام الفرعية الدنيوية إذا لم يُعمل بالأحكام الأصلية الدنيوية، فمثلًا: لا فائدة من عقوبة أصحاب الجرائم إذا لم يرعَ الناس العدلَ والمساواة.

والأحكام الأصلية الدنيوية أسُّ أساسها ما يلي:

- مشورة الأمَّة في كل مسألة.
- احترام العدل والمساواة في كل مسألة.
- تولية أمانة الله - أي شؤون البلاد ومصالح الأمَّة - لأهلها.

وأدلَّتنا على ذلك هي:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ الآية [آل عمران: ١٥٩].

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام: ١٥٢].

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].

في الآية الأولى من هذه الآيات، أمَرَ الحقُّ رسولَه ﷺ بمشاورة الأمَّة في كل أمر، والأمر بالشيء نهيٌ عن ضده كما هو مُبَيَّنٌ في علم أصول الفقه، فيتبيَّن من تلك الآية الكريمة أنه يحرم حرمةً قطعيةً ترك المشاورة مع الأمَّة، حتى على الرسول إلى الثقلين، الذي كان مظهر الوحي الإلهي. وإذا كان هذا الإنسان المقدَّس، مظهر الوحي الإلهي، قد أُمِر بمشاورة أمَّتِهِ في كل شيء، فإنَّ جميع المسلمين ـ ولا سيما حضرات الخلفاء ـ مُلزمون بالتشاور مع الأمَّة.

وفي الآية الثانية، يبيِّن الله تعالى أن أمور المسلمين تكون شورى بينهم، وبذلك يؤكِّد الله تعالى بصورةٍ قطعيَّة أن نظام الشورى هو الركنُ الأعظم من أركان الإسلام، وبذلك فكلُّ مَنْ ينتسب إلى هذا العنوان الجليل «المسلم» يلزمه الانقياد إلى هذا الأمر الإلهي والفرمان السُّبْحاني.

وفي الآية الثالثة، يأمرنا الله تعالى أن نحكم بين الناس بالعدل والحقِّ، وهذا يبيِّن أن الحكم بالعدالة في جميع القضايا واجب دينيٌّ.

وفي الآية الرابعة: ﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾، وكذلك في الآية الخامسة، فهي تأمر بعدم الانحراف عن العدل في القول، حتى إذا كان الأمر يخصُّ الأقرباء.

والآية السادسة تُخبِرُنا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾، ولمَّا كان محتوى الأمر ينبع من موضوعه، فمن الواضح تمامًا وفقًا لمنطوق هذه الآية أنَّ تولية شؤون الأمَّة وأمور الدولة لأهلها وأربابها من أهمِّ الواجبات المفروضة على أُولي الأمر؛ لكونها أعظمَ الأمانات وأهمَّها.

ويحدِّد الله تعالى أولئك المؤهلين لهذه الأمانة المقدَّسة في الآية الكريم: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]. فمن الواضح من هذه الآية الكريمة أنَّ أهمَّ ما يجب أن يتمتَّع به القائمون بواجبات المجتمع الديني هو التقوى، فلا قيمة للحَسَب والنَّسَبِ والأصل والنجابة في هذا الأمر. والتقوى تعني تجنُّب الاعتداء على حقوق الله والناس، فهي تعتمد دون أدنى شكٍّ على العلم بتلك الحقوق. ولذلك، فيجب على مَنْ يتولى أحدَ واجبات المجتمع الديني أن يكون عليمًا بهذا الواجب، وأن يكون من أُولي الاستقامة والرويَّة التي تميِّز أرباب الاقتدار واللياقة.

ولذلك فإنَّ نبيَّنا ـ معلِّم جميع المخلوقات، عليه أكمل التحيات ـ كان يفضِّل دائمًا استشارةَ أُمَّته في جميع الأمور ذات الأهمية العامَّة، وخلال حياته كان يولي الأمر مَنْ كانوا أهلًا له، ولم يضع أي اعتبار للقرابة أو الصداقة في هذا الشأن؛ بل استندت جميع تعيينات النبيِّ ﷺ إلى الكفاءة، ولم ينحرف قطُّ عن العدل والإنصاف في أدنى درجة من أيِّ أمر.

الاستقامة، والأهلية، والعدالة؛ هذه هي الصفات التي أرادها رسول الله! هذه هي الفضائل التي سعى إليها النبيُّ ﷺ! في حياته وعند وفاته، كانت آماله تنعطف دائمًا إلى هذه الثلاثة: الاستقامة والأهلية والعدالة!

ومن المشهور أنه قبل انتقاله إلى الدار الآخرة صعد إلى منبره المبارك وأظهر لأمته ولجميع أصحابه ـ مع أنفاسه الأخيرة ـ أنه تجسَّدت فيه العدالة، بهذه الكلمات النبيلة:

أيُّها النَّاس! مَنْ كنتُ أخذت له مالًا فهذا مالي فليَسْتَقِدْ منه، ومن كنت جلدتُ له ظهرًا فهذا ظهري فليَسْتَقِدْ منه.

وبهذه الخصائل العليا للنبيِّ ﷺ، فقد ترك في قلوب الأمَّة حبًّا لا ينطفئ إلى الأبد، وهو حبٌّ صافٍ مخلص بريء من جميع ألوان النفاق. وكذلك الخلفاء الراشدون [الأربعة]، الذين تشرَّفوا بهذا المنصب المقدَّس من بعده ﷺ، اقتفوا خطى الرسول الكريم حرفيًّا، وبذلك أظهروا لجميع الأمم التي تاهت في ظلمات الجهل وكانت تئنُّ تحت نِير العبودية، معنى الإنسانية والمدنية والحرية والمساواة والعدالة والرفاهية والسعادة.

وهكذا قامت ـ على هذه الأُسُس الراسخة التي وضعها نبيُّنا ـ حكومةٌ فاضلةٌ لم يسبق لها مثيل على وجه الأرض، وسطعت شمس الحقيقة المشرقة لتنشر بريقَ العدالة في جميع مناطق العالم، بفَضْلِ المساعِي الجِديَّة والإقدامات المتوالية للخلفاء الراشدين. وفي غضونِ فترةٍ قصيرة، أشرقت [هذه الحكومة] بأنوار السعادة على أكثر من مائة مليون من المتحسِّرين على الحرية المشتاقين إلى العدالة المفتونين بالعدالة. لقد كانت حكومة فاضلة لجأ إليها جميع الناس: المسلم وغير المسلم والعيسوي والموسوي، كلهم يتمتَّع بحقوقٍ متساوية؛ وفي نَظَرِ الشرع، كانت حقوق العيسوي والموسوي مساويةً لحقوق الخليفة.

أيُّ عدالةٍ هذه، وأيُّ حُرية، وأيُّ مساواة تلك! أن يأتي يهوديٌّ ويقاضي الخليفة، وإذا جلس أحدهم فلا يمكن أن يظلَّ الآخر واقفًا، وإذا خُوطب أحدهم باسْمِهِ لم يمكن خطاب الآخر بكنيته.

كلُّ هذه حقائقُ مُسلَّمةٌ، وهنا التاريخ، تاريخ الإنسانية! وهنا الآثار، آثار الإسلام! تتبَّعوها ودَقِّقوا فيها! هل من الممكن أن تروا أقلَّ قدرٍ من عدم المساواة، أو أصغر درجة من الظلم، أو أدنى درجة من الاستبداد؟ هل أنتم في حاجة إلى أدلَّة على حقيقة أن الإسلام يعامل الجميع على قدم المساواة، دون تفريقٍ بسبب الجنس والمذهب والدين والمِلَّة، وأنه منح كلَّ إنسانٍ حريتَه الشخصية وجميع حقوقه المشروعة؟

وهنا محاكمة مشهورة أطرحها لكم! هذه محاكمة كان عليٌّ [ابن أبي طالب، الخليفة الرابع بعد النبيِّ، ٦٥٦ ـ ٦٦١] هو المدَّعى عليه، وكان المدَّعي يهوديًا. مَثُلَ الرجلان في المحكمة أمام القاضي شريح [ابن الحارث الكندي، القاضي في الكوفة، في القرن السابع]، وجاء الحسن [ابن علي، ٦٢٤ ـ ٦٦٩] ليشهد لصالح والده؛ لكن القاضي ردَّ هذه الشهادة، وقبِل عليٌّ بذلك، ولم يُظهر أيَّ علامةٍ من علامات الاستياء. ثم دعا القاضي اليهوديَّ باسمه، لكنه خاطب عليًا بكنيته «يا أبا الحسن!»، فغضب عليٌّ لذلك؛ لأنه شعر بلمحة من عدم المساواة في هذا. هذا هو ما كانت عليه تلك الحكومة الفاضلة، وهذا ما كان عليه قادة تلك الدولة، وهكذا كانت العدالة والمساواة والحرية التي تمتَّع بها رعيَّة تلك الحكومة.

هذه حقيقةٌ راسخةٌ، وعلى جميع الشعوب المتمدِّنة حول العالم التسليم والاعتراف بها.

ولذلك، فمن الواضح أنَّ أصول الشورى والمساواة والحرية، التي تشكِّل أساس الإنسانية والتمدُّن، هي حقٌّ شرعيٌّ منحه اللهُ قبل ١٣٠٠ عام للمسلمين ولجميع البشر، لقد أنعم الحكيم المتعال علينا بهذا الحقِّ بكل بساطة، ولا يحقُّ لأيِّ أحدٍ أن يدَّعي أنه يملكه. ولكن مع الأسف بعد زمن الخلفاء الراشدين، وُضِعت الأحكام السياسية في الدين في قالبٍ مختلف، وأصبح الخلفاء يفكِّرون في منافعهم الذاتية. وقد خضعوا لأغراضهم النفسانية، واغتصبوا تلك الحقوقَ لتحقيق أهدافهم، فاغتصبوا هذه الحريةَ وهذه المساواةَ وهذه العدالةَ؛ التي منحها اللهُ للأمَّة الإسلامية ولجميع البشر وجعلها نعمةً تستوجب الشكر. وعندما أكَّدوا أن طاعة أولي الأمر واجبٌ ملزمٌ [كما في سورة النساء، الآية ٥٩]، عجزوا تمامًا عن مراعاة الشروط التي تقيد تلك الطاعة. لقد اقتلعوا دعامة الإسلام الراسخة من جذورها بالكليَّة، وضربوا مثالًا سيِّئًا لمن جاء بعدهم. وأفسدوا إيمان الجهلاء، الذين جهلوا ما كان سائدًا في صدر الإسلام وأحكام الشرع المبينة، عندما زعموا لهم أنَّ «الإسلام يمنع من الترقِّي». وكانت النتيجة أن سادت هذه الفكرة الخاطئة في جميع مناطق العالم، حتى اليوم السعيد الذي تولَّى فيه العرش صاحب السمو الملكي [عبد الحميد الثاني، السلطان العثماني، حكم بين عامي ١٨٧٦ - ١٩٠٩م].

لمَّا كان اللهُ تعالى هو الحامي الحقَّ لدينِ الإسلام، ووعد بالحفظ والصيانة لأحكام الحرية في شريعة محمَّد الغراء إلى الأبد، فقد وضع سلطاننا فور تولِّيه الخلافة مبدأ الشورى في موضع التنفيذ، وأصدر القانون الأساسيَّ [في عام ١٨٧٦م]، مع عزمٍ ومقصدٍ رفيعٍ على القيام بوظائف الخلافة التي أوجبها الله.

لكنَّه لم يتمكَّن من وضع الأحكام المندرجة في القانون المنيف [أي الدستور] في موقع التطبيق، بسبب تحريضات خونة الدين والملَّة. ولله الحمد والمنَّة، لقد أُزيلت اليومَ هذه الموانع الباطلة؛ ولذلك فإن جلالته يشعر أن الوقت قد حان لوضع هذا القانون السامي في موقع التطبيق، وبدأ في

الترتيب لأداء هذه الوظيفة المقدَّسة التي أوجبها الله عليه. ولهذا السبب، فإنَّ العالم الإسلامي والإنساني بأسرهِ مدينٌ له بالشكران. بارك الله في جلالته ووفَّقه بهدايته، ونسأل الله أن يُنعم على الملَّة الإسلامية والأمَّة العثمانية دائمًا بالسعادة والسرور بنعمة الحرية. آمين.

إصلاح الكتب الكلامية لموافقة احتياجات العصر

في صدر الإسلام كانت المعاني الظاهرة للآيات والأحاديث كافيةً. وفي زمن النبيِّ ﷺ خاصةً كان حلُّ أي شبهة أو مسألة بسؤال الرسول ﷺ، ولم تكن هناك حاجة إلى تأليف الكتب؛ فكل مسألة ـ دينية أو دنيوية ـ كانت تُحَلُّ بهذه الطريقة.

ثم في زمن التابعين ظهرت الاختلافات، فمن أجل الحفاظ على اتحاد الإسلام: بدأ تأليف الكُتب؛ وذلك لأنَّ الخلافاتِ في الرأي قد تؤدي إلى النزاعات، وقد تؤدي إلى نشأة الانقسامات بين المسلمين، ولو ظهرت تلك الانقسامات لأدَّى ذلك ـ معاذ الله ـ إلى ضعف قوة الأُمَّة وتدميرها. ولهذا السبب، بدأوا آنذاك في تأليف الكتب، للقضاء على النزاعات والتمييز بين الحقِّ والباطل. وبخاصةٍ كتب علم الكلام، وكان يقال إن أرباب البصيرة سيقبلون الحقَّ، ونجح هذا بالفعل. لكنَّ هذه الكتب لم تذكر الفلسفة قطُّ في ذلك الحين؛ لأن العلوم الفلسفية لم تكن قد انتقلت إلى الإسلام بعدُ، فكانت كل مسألة تُذكر وتُفسَّر بالرجوع إلى الآية أو الحديث، فهذا مسلك العلماء المتقدِّمين الملائم لاحتياج ذلك العصر.

ثم دخلت العلومُ الفلسفيةُ إلى العربية من خلال الترجمة، ونتيجة لذلك ظهرت العديد من فروع المعرفة والمذاهب [الفكرية]. فحتى ذلك الزمان لم يكن أحدٌ يعلم بمذهب «المشَّائيين» مثلًا؛ لأنه لم يكن هناك ذِكْرٌ لذلك، وكانت هذه أول [فلسفة جديدة] ترى النورَ. وبالمثل، لم يكن أحدٌ يعلم معنى فلسفة «الطبيعيين»؛ فلم يكن ذلك المفهوم موجودًا. هذه الأفكار، التي ظهرت مع ظهور جميع تلك الفروع المعرفية [الجديدة]، كان لها أتباعها أيضًا، لكنهم كانوا قلَّة. ثم اكتسب المشائيون شهرةً بين الناس، وزاد أتباعهم زيادةً كبيرة؛ ولذلك ظهرت الحاجةُ إلى الدفاع عن الدِّين ضد هؤلاء. ومع الحاجة إلى الدفاع عن الدين ضد الإشراقيين والمشائيين، بدأ

تصنيف الكتب لهذا الغرض: أي دخلت الفلسفة في علم الكلام؛ لأن هذا كان ضروريًا، وهذا هو علم الكلام الذي يمارسه العلماء المتأخرون.

ولكن كيف حدث هذا؟ أولًا: بدأ العلماء في تحصيل هذه العلوم، ثم دافعوا عن عقائد الإسلام ضد الفلسفة، وألفوا كتبًا لهذا الغرض، واستمرَّ هذا لفترة طويلة جدًا. وبعد ذلك، تراجع رواج مذهب الإشراقيين، [لذلك] كان الدفاع الأساسي في وجه المشائيين. وفي النهاية، انقرض المشائيون. وهكذا تغيَّر العلم، وانقلب على أصول المشائيين، وبناءً عليه فلم تعد هناك حاجة إلى الدفاع ضدهم. فإذا لم يكن هناك أتباع لهذه العلوم، ولم يعد أحد يؤيد هذه الفروع المعرفية أو يدافع عنها، فلماذا يجب علينا حماية الأحكام الدينية بتأليف الردود ضدهم؟

وبعد اختفاء هذه الفلسفات، أخذ «الماديون» مكانَهم، وكان من المحتوم أن يكتسب مسلك الطبيعيين شهرةً أيضًا. والآن برزت الحاجة إلى الدفاع في وجه هذه الفلسفات الجديدة. وكما نجح العلماء المتكلمون - ولا سيما المتأخرون - في نضالهم ضد الطبيعيين والمشائيين والإشراقيين، فنحن أيضًا في حاجة الآن إلى النضال ضد خصومنا المعاصرين.

«هل من المناسب لنا أن نبدِّل ونغيِّر؟ فلنستمرَّ على غِرارهم...».

إذا قيل هذا فإننا نجيب:

«حسنًا، ولكن ضد مَنْ؟». إذا لم يعد هناك من أرباب العلوم - أو بعبارة أخرى: الفلاسفة - مَنْ يؤمن بهذه الطريقة في التفكير، فلماذا ننصب تلك الدفاعات؟

[لقد كان المشائيون يقولون]: «إن هذا العالم يتكوَّن من ثلاث عشرة كرةً: الأولى هي الأرض، والثانية هي الماء، والثالثة هي الهواء، والرابعة هي النار، وثم تسعة أفلاك سماوية[٢]، وكل تلك الكرات متَّحدةُ المركز. وهذه الكرات السماوية قديمة، ونوع الكرات الأخرى قديمة أيضًا. ولذلك فالعالم قديم».

---

(٢) وهي كرة القمر (أو فلك القمر)، ثم فلك الشمس، ثم سائر الكواكب السيارة والنجوم، على التفصيل المذكور في كتب الهيئة القديمة. (المترجم)

والآن لا أحد يقول بهذه الأشياء. ولذلك فحتى إذا قلنا إننا ندافع عن الإسلام بالصِّياح: «كلّا، أنتم مخطئون في قولكم إنه [أي العالم] قديم، فربما كان مخلوقًا حادثًا»، فما الفائدة من ذلك؟ إن الفلسفة اليوم تتفق معنا في قولنا: «نعم، إن الكرة الأرضية حادثة». والمخلوقات على سطحها أيضًا حادثة أيضًا[٣]. ثم [يقولون]: «ما نسميه بالأفلاك ليس تِسْعَ كراتٍ أو أفلاكًا متحدة المركز، كما ذهب بطليموس [عالم الفلك القديم، من القرن الثاني]. فتلك الأفلاك ليست موجودة». حتى إذا قلنا ذلك، فمن سيستمع [لنا]؟ وإذا كان الخصم لا يقبل حتى بوجود الأفلاك، فكيف يمكن معارضته بالقول إنها مخلوقة حادثة؟ تؤمن الفلسفة حاليًا بأنَّ الفضاء غير متناهٍ، وأن الأجرام الموجودة فيه أيضًا غير متناهية. والأجرام من حيث الصورة حادثة، أما أجزاؤها الأصلية الفردية فهي قديمة. ولا يوجد في الكون صورة قديمة؛ فالكل حادث، إلا الأجزاء الفردية فهي قديمة أبديَّة.

هذا فكر الفلاسفة اليوم؛ ولذلك فإذا جادلناهم في أن السماوات ليست قديمةً بل مخلوقة؛ فسوف يضحكون علينا، ويقولون: «ما الذي تتحدَّث عنه؟».

[فقد نجيب:] «والإنسان ليس قديمًا؛ بل حادث».

«نعم حادث بلا شكٍّ، والأرض تنقسم إلى عدَّة طبقات، ولم يظهر البشر إلا في الطبقة العليا مؤخرًا. هل تعرفون أي شيء عن علوم الأرض؟ هذا بديهي. مَنْ قال إن الإنسان قديم؟».

- «لا ندري، قالها بعضُهم سابقًا. ونحن نعترض على ذلك».

فسوف يقولون: «إذن، فابحث عن هؤلاء وجادلهم». لذلك من الواضح أنَّ إصلاح تعاليمنا الحالية واجب ولازم، ونحن في احتياجٍ شديدٍ إلى تأليف الكتب التي تردُّ على فلاسفة زماننا.

أما أن يقال: «سوف نكرِّر الحجج القديمة على أي حال»؛ فهذا أمر

---

(٣) يخلط موسى كاظم بين معنيين لكلمة «حادث»، المترجمة هنا إلى كلمة «created» أو «مخلوق»: ففي الحجج الإسلامية يُراد منها «مخلوق لله»، وفي العلم الحديث يُراد منها أنه «finite»؛ أي: «محدود» أو «متناه». (المحرر)

مختلف، لكنَّ الدين لا يمكن الدفاع عنه بهذه الطريقة. لقد كان المشائيون يقرون أيضًا بوجود الخالق، قائلين: «الله موجود. ولا بدَّ من وجود سببٍ لوجود هذا العالم، وهذا السبب هو المحرك الأول (واجب الوجود). لكنَّ هذا المحرك الأول فاعلٌ موجِبٌ، لا فاعلٌ مختار. ولذلك فالعالم قديم؛ لأن الذي يصدر عن الفاعل الموجب قديم. فإذا كان الخالق فاعلًا موجبًا فإنَّ العالم قديم؛ لأن العالم صدر عنه، وصدر عنه بلا سبب». لقد اعتدنا على الاحتجاج ضد هذا القول: «كلَّا، ليس الله فاعلًا موجبًا، لكنه فاعل مختار».

إذا قلتَ هذا الآن للفلاسفة المعاصرين فسوف يضحكون علينا ويقولون: «ما الذي تتحدَّث عنه؟». ففي نظريتهم لا وجود للخالق، دعك من كونه «فاعلًا موجبًا» أو «فاعلًا بالاختيار»؛ ولذلك فلا فائدة من ذكر مسألة الإيجاب والاختيار أمامهم.

ذهب القدماءُ إلى أنَّ «الله ليس له صفات؛ بل هو الواحد الحقيقي؛ ولذلك فمن الباطل أن نصفه بصفاتٍ معيَّنة، ولما كان الله هو المحرك الأول، فهو مُنَزَّهٌ عن الاحتياجات. وإذا كان يتصف بصفاتٍ فكيف يمكن أن يكون الواحد الحق؟ فلو كان كذلك لاحتاج إلى الصفات، لكن هذا الاحتياج ينافي كونه واجب الوجود، فهو قائم بذاته، عليم بذاته، قادر بذاته، مريد بذاته. فعلمه هو ذاته، وقدرته هي ذاته، وكل ما نسميه صفة له هو ذاته».

التزم المعتزلة أيضًا بهذا [المسلك] وقبلوه. وربما يمكن للمرء الآن أن يصوغ حُجَّةً مشابهة: «لا، الله له صفات، فهو عليم بعلم، قادر بقدرة، حيٌّ بحياة، مريد بإرادة، متكلِّم بكلام...». إذا قلت هذا أمام خصومنا، فسوف يقولون: «نحن لا نقبل أساس [حجتك]، فضلًا عن مسألة الصفات تلك». فخلاصة القول أنَّ مخالفينها اليوم - يعني الفلاسفة - لا يقبلون الألوهيَّة ولا النبوَّة. وفي الواقع، بعض الطبيعيين يقرون بوجود الخالق، لكنَّك إذا دقَّقت وجدت أن ما يسمونه بالخالق هو الطبيعة نفسها.

لذلك، فأكثر المهمات لزومًا هي تأليف كُتُبٍ في علم الكلام وفقًا للاحتياجات الحاضرة. وكيف يمكننا أن نفعل هذا؟ بدايةً، علينا أن نتعلَّم

علومَ خصومِنا، وإلا فمن المستحيل أن نجادلَهم، وهذا ما فعله علماءُ السَّلف. فقد بدأوا بتحصيل علوم الفلاسفة المعاصرين لهم، ثم ألزموهم بكلامهم. والآن إذا حاولنا أن ندافع عن أنفسنا بمستوانا الراهن من المعرفة، فسوف نصير أضحوكةً؛ لأننا لا نعرف ولا نعلم. فأولًا: لا بدَّ من تعلُّم هذه العلوم، ثم فلندافع عن الإسلام على أساسها. وقد آن الأوان لإدراك هذه الحاجة. ولا فائدة من إظهار التعصُّب في هذا الأمر؛ بل ربما أدى هذا إلى الضرر. إنَّ الآثار تُبيِّن أن العلماء في كل عصرٍ ألفوا كتبًا توافق احتياجاتِ عصرهم. ونتيجة لذلك، فإن العلماء المتأخرين في ترجمتهم للفلسفة إلى اللغة العربية، رأوا أنه من الضروري إصلاح علم الكلام، وأضافوا العديد من المباحث الجديدة من الطبيعيين واللاهوتيين، ونحن لدينا هذا الاحتياج مثلهم، فيجب علينا أن نصلح علم الكلام وفقًا لاحتياجات عصرنا.

الفصل الثالث والعشرون

جمال الدين القاسمي

إرشاد الخَلْق إلى العمل بالبَرْق

كان جمال الدين القاسمي (سوريا، ١٨٦٦ ـ ١٩١٤م) أبرزَ مؤيِّدي الحداثة الإسلامية في دمشق في مطلع القرن العشرين. وقد تجاوز عددُ ما نشره عشرين كتابًا ومنشورًا، وغطَّت مؤلفاتُه الفروعَ الدينية كالفقه والعقيدة والتفسير، والعادات الإسلامية الدينية، والتاريخ العربي. نشأ القاسمي في عائلة من الموظفين الدينيين البسطاء، وتلقَّى تعليمه الديني على كبار علماء الدين في مدينته. وقد برز القاسمي مؤيدًا للأفكار الإصلاحية في التسعينيات من القرن التاسع عشر، لكنه لم يستطع نَشْرَ أعماله علانيةً حتى هيأت الثورة الدستورية العثمانية في عام ١٩٠٨م مناخًا سياسيًّا أكثر حريةً. وكان واحدًا من القليل من علماء الدين الليبراليين في دمشق الذين أيَّدوا الحكومة الدستورية. وبالإضافة إلى ذلك، فقد استلهم الجيلُ الأصغر من السوريين ذوي الميول القومية العربية دعوتَه إلى إحياء الثقافة العربية والأدب العربي. جعلته آراؤه الدينية والسياسية موضعَ شكوك العثمانيين، وجلبت له عداء العلماء المحافظين. ونتيجة لذلك، كان عليه أن يتحمَّل عدَّة وقائع من الاضطهاد. وقد ركَّزت كتاباتُه الدينية على موضوعَيْن: الأول: كان يحضُّ المسلمين على التغلُّب على الانقسامات التاريخية إلى مذاهب فقهية وعقدية متنافسة، من خلال العودة إلى القرآن وسُنَّة النبيِّ ﷺ، واتخاذهما الأساسَ والمرجعيَّةَ الوحيدة. والآخر: كان يؤكِّد على السِّمَةِ العقلانية للمعتقدات والممارسات الإسلامية. وفي المقال المختار هنا، يسعى القاسمي إلى بيان أن الشريعة الإسلامية فيها من المناهج والأصول ـ ولا سيما مبدأ الاجتهاد ـ ما يسمح بتبنِّي التقنيات الجديدة. ولدعم هذا القول، يستشهد القاسمي

بسلسلةٍ واسعة من النصوص والمرجعيات الإسلامية الكلاسيكية[1].

المصدر: جمال الدين القاسمي، إرشاد الخلق إلى العمل بالبرق (دمشق، سوريا: مطبعة المقتبس، ١٩١١م)، ص٢ ـ ١١.

كتب المقدمة: ديڤيد كومنز.

---

(١) نزار أباظة، جمال الدين القاسمي (دمشق، سوريا: دار القلم، ١٩٩٧م)؛ ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره (دمشق، سوريا: مكتبة أطلس، ١٩٦٥م).

David D. Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York: Oxford University Press, 1990).

إرشاد الخَلْق إلى العمل بالبرق

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمَّد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه الأكملين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فقد كان سألني بعضُ القضاة عمَّا إذا ورد عليه تلغراف من حاكمٍ أو مِن ثِقَةٍ غيرِه، ينبئ بدخول رمضان بالبيِّنَةِ الشرعية عنده أو انسلاخ شهرهِ، هل له أن يعمل بمقتضى إفادته المحققة، والمطالع بين البلدين مُتَّفِقة؟

فأجبتُه بما عثرتُ عليه من فتاوي مشاهير العلماء في هذه المسألة، وأريته نصوصَها المفصَّلة والمجملة، وذكرتُ له أن علماء القرن الماضي وشيوخ العلم المعاصرين أحلوا مسألة التلغراف محلَّ العناية، وأعاروها نظرَ المدقِّقِ الحكيم ورَعَوْا فِقْهَها أحسنَ الرعاية، فمِن قائلٍ بالعمل به في المعاملات والعبادات، ومن ذاهبٍ إلى العمل به في بعض أبواب المعاملات، ومن مفتٍ به في الصوم والإفطار، حسبما أدَّى لتخريجه على نظائره من كل الاجتهاد والاعتبار. وقلت له: لا أعلم أحدًا من كبار الشيوخ، ولا من أئمَّة الاستنباط والرسوخ، أفتى بعدم العمل بالتلغراف على الإطلاق، ولا يستطيع أحدٌ أن يَأْثُرَ ذلك عن عالمٍ طارت شُهرته في الآفاق، أو مفتٍ عرفه التاريخ وخضعت لفتاويه الأعناق. وأنَّى لعالم أن يغالط حِسَّه أو يكابر نفسه أو يتصور ذلك، وهو يعلم أن على التلغراف قوام مهمَّات الممالك؟ وهل يمكن لشريعةٍ هي أكمل الشرائع أن تسقط من الاعتبار ما به مصلحة عامَّة للمخلوقات، لا سيما ما هو من أعظم المصالح والارتِفاقات؟ وقواعدها شُرعت لكل زمانٍ ومكانٍ إلى آخر الدوران. فأصول الشريعة

السمحاء تأبى إلغاء التلغراف وتلحقه بما عهد فيها من نظائر له وأشباه، وتكشف عن وجه التنازع فيه باستنباط راسِخيها برافع الاشتباه.

ولمَّا كانت فتاوي العلماء في هذه المسألة ذات إيجاز واختصار، وقد تشوَّفت إلى تفصيل مآخذها أولو الأنظار، رأيت من أجلِّ المثوبات بَسْط مداركها، وشرح ما استدلَّ به على مآخذها ومسالكها، فقد يبقى في الإجمال لَبْسٌ، وليس مع التفصيل رَيْبٌ ولا حَدْسٌ. وهذا ما حدانا إلى جمع ذلك في كتاب. نسأله تعالى المعونة، إنه وليُّ التوفيق للصواب.

تمهيدات:

الأول: في أنَّ من محاسن الإسلام انطباقَ قواعِدِه على نواميس العمران:

«وأن من سماحته اتساع أصوله للفروع المجَتَهِد فيها، وأن تطبيق ما يتجدَّد على ما عُرِفُ منه أمرٌ جرى عليه السلف والخلف، وأنه لا يخلو عصر من قائمٍ لله بحجَّة، وأن المدار على فهم الأحكام بأدلتها».

إن من محاسن الإسلام انطباق أصوله على نواميس العمران، ووفاء قواعده بحاجيات كل زمانٍ ومكان، وابتِناء أحكامه على جلب المصالح ودرء المفاسد، وتميزه برفع الآصار والأغلال، وفتحه أبواب اليُسْر والتيسير، وسده مسالك الحرج والتعسير.

ومن سماحته صدور مذاهب أئمَّة الفتوى فيه عن مورده الحكيم، واقتباس قواعدها من مشكاة مصباحه المنير، واتساع فروعها للحاجِيات والكماليات، مهما عظمت المخترعات وكثرت المكتشفات.

ومن خصائصه إرشاده لمناهج الاستنباط وموارد التفقُّه والاستخراج، حتى سهل على راسخيه ردُّ كل ما ينفع الناس إلى نَصِّه ومُحْكَمِه، أو مجمله وظاهره، وتطبيقه على سماحته وتوفيقه على يُسْره ورحمته.

إن تطبيق ما يجدُّ من الحوادث ويظهر من الكوائن في مرافق الناس ومعايشهم على أصول الشريعة ومقرراتها أمرٌ جرى عليه السلف والخلف من الأئمَّة والفقهاء، عليهم الرحمة والرضوان. وإلَّا فما هذه المجلدات الكبيرة في الأقضية والأحكام؟ وكثرة الفتاوى في الوقائع المختلفة والنوازل

المتنوِّعة؟ أليس إلَّا لما جَدَّ ويَجِدُّ ووقع ويَقَع؟ بلى. وحينئذٍ فتطبيقُ ما يجدُّ في المجتمع البشريِّ على ما عُرف من قواعد الدين الحنيف أمرٌ ضروريٌّ للاستفادة به ومنه، وإسعاد لبني الإنسان في الدين والدنيا، وجريٌ بهم على السُّنن المقرَّرة والأسس المحكمة.

لم يظفر الأئمةُ عليهم رضوان الله بشهرة الإمامة وعُدُّوا من أساطين العلم إلا لكونهم بلغوا من الفقه في الدين والحِذق في حكمة التشريع وأصالة الرأي درجةً أصبح عِلْمُهم فيها معيار العلوم وقسطاس الفهوم، وما أوصلهم إلى هذه الميزة إلا تمعُّنهم في دقائق الأمور، وبُعْد نظرهم في أسرار الكون وسبر غور الماجريات، ورد كل فرعٍ إلى أصله وتطبيق الحكم عليه.

قال بعضُ الحُكماء: إنَّ فقهاء المسلمين ومجتهديهم راعوا في كثيرٍ من قواعد مذهبهم وتطبيقها على الكتاب والسُّنَّة عوائد البلدان واختلاف الأمكنة والأزمنة؛ فلذا كان مجموع المذاهب الإسلامية كافيًا لاستنباط جملة قوانين تشريعية لضبط المعاملات، في كل جهة من جهات المعمورة، مع مراعاة القواعد الأصلية لأحكام الدين. يشير إلى القول بالعرف ورعاية المصالح، وسيَرِدُ طرَفٌ من ذلك بعون الله وعنايته.

إنَّ ما حدث من التلغراف يُشبه ما حدث قبلَه ولم يكن في عصر الصحابة والتابعين ولا الأئمَّة المجتهدين وأفتى به فقهاء المتأخرين؛ كالمدافع والساعات، في العمل بهما في الصيام والصلوات وأمثالهما مما لا يُحصى في العبادات والمعاملات.

ما ظهر من التلغراف هو قطرةٌ من بحر ما سيظهر في العصور التالية من المكتشفات والمخترعات، ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٨﴾ [النحل: ٨]، مما فيه مُرْتَفَقٌ للناس ومنتفعٌ لهم وخدمة لعامَّة طبقاتهم، فإذا لم تطبق أمورها على الأصول المقرَّرة بالاستنباط أو القياس، فهل نجمد في الدين ونخالف طريقة المتقدِّمين والمتأخِّرين ونضيق ما وسعه الله من الفهم والاستنباط أبد الآبدين؟

من النعمة الكبرى على الأمَّة أن لا يخلو عصر من قائم لله بحجَّة، وموضحٍ في المشكلات سُنن المحجَّة. يدلُّك على هذا كثرةُ الفتاوي والمفتين في كلِّ قُطر ومِصر، فيما لم ينص عليه في الأصلين الكريمين، وإنما علمه الذين يستنبطونه منهما، وكثرة الفتاوي والمفتين عنوان بقاء الاجتهاد إلى يوم

التناد، وأن الشريعة لا تخلو من قائم بحجَّة، وليراجع من شاء في ذلك طبقات المجتهدين في كتاب حسن المحاضرة للإمام السيوطي، وعده ثلة منهم إلى عصره، وذلك في مصر خاصَّة، فماذا يُعَدُّ من رجال غيرها في سائر الآفاق؟ إن هذا بَحْرٌ لا ساحل له.

قد يظنُّ مَن لا خَلاق له ـ وبعضُ الظنِّ إثم ـ أنَّ مراد دعاة الإصلاح العلمي الآن بالاجتهاد هو القيام بمذهب خاصٍّ، والدعوى له على انفراده، والشذوذ عن أقوال الأئمَّة والغضّ مِنْ مَنْ سلف. نعوذ بالله من الجهل وسوء الفهم؛ فإنَّ من يفهم هذا لأضلُّ من الأنعام. وأي عاقلٍ يدعو لتكثيرِ الشِّيَع والفِرَقِ وزيادة الانقسام؟ وإنما المراد إنهاض هِمَم رُوَّاد العلم لتعرُّفِ المسائل بأدلتها، والبحث عن مداركها ومآخذها، والتنَقيب عن كتب السلف والأئمَّة في الأصول والفروع، وتعرُّف طرق التخريج والاستنباط وحُجَج الموافق والمخالف، ثم توخِّي الأقوى فالأقوى دليلًا، وتحري الأقوم فالأقوم قيلًا، كما كان عليه السلف الصالح وثُلَّةٌ من الخلف الناجح. والمتأخرون عِيالٌ على المتقدِّمين في جُلِّ عُلومِهم، وما ذخروه من كنوزهم، وإنما التفاوُت في إدراك القويِّ سُلطانُه، الأصحِّ بُرهانه، وفي الوقوف على مقاصد الشريعة وأسرار التشريع، ودرك اللباب من الحشو، وتمييز الأصلي من الدخيل. على أن التخالف في الأمور المجتهد فيها غير المنصوص عليها سُنَّة جرى عليها السلف، ومنهج سلكه إلى هذا العصر كبار الخلف. ويرحم الله الإمام أحمد بن فارس في قوله: «مَن ذا حظر على المتقدِّم مضادة المتقدِّم؟ ولمَ تأخذ بقول من قال: ما ترك الأول للآخِر، وتدع قول الآخَر: كم ترك الأول للآخر؟ وهل الدنيا إلا أزمان ولكل زمنٍ منها رجال؟ وهل العلوم بعد الأصول المحفوظة إلا خطرات الأفهام ونتائج العقول؟ ومن قصر الآداب على زمنٍ معلومٍ ووقفها على وقتٍ محدود؟ ولمَ لا ينظر الآخر مثل ما نظر الأول حتى يؤلِّف مثل تأليفه ويجمع مثل جمعه ويرى في كل ذلك مثل رأيه؟ وما تقول لفقهاء زماننا إذا نزلت بهم من نوازل الأحكام نازلة لم تخطر على بال من كان قبلهم؟ أو ما علمت أن لكل قلبٍ خاطرًا ولكل خاطر نتيجة؟ ولمَ حجَّرتَ واسعًا وحظرت مباحًا وحرَّمت حلالًا وسددت طريقًا مسلوكًا؟ ولو اقتصر الناس على كُتُبِ القدماء لضاع علم كثير ولذهب أدب غزير، ولضلَّت أفهامٌ ثاقبة ولكلَّت ألسن ناطقة، ولما توشى أحدٌ

لخطابة ولا سلك شِعبًا من شعب البلاغة، ولمجّت الأسماع كلَّ مردَّد مكرَّر، وللفظت القلوب كل مرجَّعٍ ممضَّغ. وهل حثثت على إثارة ما غيبته الدهور، وتجديد ما أخلقته الأيامُ، وتدوين ما نتجته خواطر هذا الدهر وأفكار هذا العصر؟ على أن ذلك لو رامه رائمٌ لأتعبه، ولو فعله لقرأت ما لم ينحط عن درجة من قبله، من جد يروعك، واستنباط يعجبك». انتهى كلامه عليه الرحمة. ولمّا شرط الأصوليون في المجتهد أن تتميز عنده مواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلاف الإجماع قال الغزالي في المستصفى: «المراد أن يعلم أن فتواه ليس مخالفًا للإجماع، إما بأن يعلم أنه موافق مذهبًا من مذاهب العلماء أيهم كان، أو يعلم أن هذه واقعة متولِّدة في العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض، فهذا القدر فيه كفاية» اهـ.

الثاني: في أقوال الأئمَّة في حقيقة الفقه والفقيه:

قال الإمام بدر الدين الزركشي في قواعده: «الفقه يشتمل على معانٍ. **أحدها**: معرفة أحكام الحوادث نصًّا واستنباطًا، وعليه صنَّف الأصحاب تعاليقهم المبسوطة. **الثاني**: معرفة الجمع والفرق، وعليه جلُّ مناظرات السلف، حتى إن بعضهم قال: الفقه فَرْقٌ وجَمْعٌ. الثالث: المطارحات، وهي مسائل عويصة يقصدون بها تنقيح الأذهان. الرابع: المغالطات والممتحنات والألغاز والحيل. الخامس: معرفة القواعد والضوابط التي يردُّ إليها الفروع، وهذا النوع هو أنفسها وأعمُّها وأكملها وأتمُّها، وبه يرتقي الفقيه إلى الاستعداد لمراتب الاجتهاد، وهي أصول الفقه على الحقيقة».اهـ.

والمعنى الثاني يُسمَّى فن الأشباه والنظائر. قال الإمام السيوطي: هو فنٌّ عظيم، به يُطَّلع على حقائق الفقه ومداركه ومآخذه وأسراره، ويتمهر في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على ممر الزمان. ولهذا قال بعض أصحابنا: الفقه هو معرفة النظائر.

قال الإمام الغزالي في الإحياء: إنَّ العالم لا يكون وارثًا للنبي ﷺ إلا إذا اطَّلع على جميع معاني الشريعة، ومعانيها وأسرارها لا يستقلُّ بدركها ابتداءً إلا الأنبياء، ولا يستقلُّ باستنباطها بعد تنبيه الأنبياء عليها إلا العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء عليهم السلام.

وقال في بيان علم الفروع: الفروع ما فُهم من الأصول، لا بموجب لفظها؛ بل بمعانٍ تنبه لها العقول، فاتسع بسببها الفهم حتى فُهِم من اللفظ الملفوظ به غيره، كما فُهِم من قوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» أنَّه لا يقضي إذا كان حاقنًا أو جائعًا أو متألِّمًا بمرض.

وقال الأستاذ الشيخ محمد عبده رحمه الله[٢]: كَمْ يُزال بالتقسيم من الجهالات ما لا يزال بغيره. فمن التبس عليه معنى الفقه في قوله ﷺ: **«من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين»**، فظنَّ أن الفقه هو حشر القضايا الشرعية إلى الذهن من أقوال أهل التفريع، سواءٌ كان على بصيرة فيه أو على عمى في التقليد؛ يمكنك أن تزيل الغموض عن مثل هذا المغرور وترفع جهالته بقولك: العلمُ بحدود الشريعة قسمان: قسم منه البصرُ بمقاصد الشرع في كل حكم، وفهم أسرار حُكْمِه في كلِّ حدٍّ، ونفوذُ البصيرة إلى ما أراد الله لعباده في تشريع الشرائع لهم من سعادة الدارين، لا يختلف في ذلك وقتٌ عن وقتٍ، ولا يتقيد بشرطٍ دون شرط، فتنطبق عنده الأصول على جميع ما يعرض من الشؤون مهما تبدَّلت أطوار الإنسان ما دام إنسانًا. ولا يتوفَّر ذلك إلا للمؤمن الحكيم الذي سمع نداء الله فلبَّاه بعقله ولُبِّه، لا بريائه وعجبه.

والقسم الثاني أخذ صور الأحكام من تضاعيف الكلام وحشرها إلى الأوهام في ناحية عن معترك الأفهام، لا يعرف من أمرها إلا أنها جاءت على لسان فلان، بدون نظر إلى ما أحاط القول والقائل من زمان ومكان. وهذا القسم يستوي في تحصيله المؤمن وغير المؤمن، ويبلغ الغاية منه الخير والشرير والمعطِّل للشرع المحتال به والعامل عليه الواقف عند حدِّه.

فإذا تمايزت الأقسام زال الالتباس، وتجلَّى المعنى حتى للبُلْهِ من الناس. انتهى مُلَخَّصًا.

وقال الإمام وليُّ الله الدهلوي[٣]: وأما معرفة المقاصد التي بُنِيَ عليها الأحكامُ فعلمٌ دقيق لا يخوض فيه إلا من لَطُفَ ذهنُه واستقام فهمه، وكان فقهاء الصحابة تلقوا قوانين التشريع والتيسير وأحكام الدين من مشاهدة مواقع

---

(٢) في شرح البصائر النصيرية، في بحث القسمة من مباحث القياس.

(٣) في حجة الله البالغة.

الأمر والنهي، كما أن جلساء الطبيب يعرفون مقاصد الأدوية التي يأمر بها بطول المخالطة والممارسة، وكانوا في الدرجة العليا من معرفتها. انتهى.

الثالث: فيما مضى عليه عمل الصحابة والتابعين والأئمَّة بعدهم من الاستنباط والمقايسة فيما حدث ولم ينص عليه:

قال الإمام ابن القيم في أعلام الموقعين: «من الرأي المحمود أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها فيه ففي السُّنن، فإن لم يجدها فيها فبما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجد فبما قاله واحد من الصحابة ﷺ، فإن لم يجده اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسُنَّة رسول الله ﷺ وأقضية أصحابه.

فهذا هو الرأي الذي سوَّغه الصحابةُ واستعملوه وأقرَّ بعضُهم بعضًا عليه»، ثم أسند عن أبي عبيد وأبي نعيم وسفيان ابن عيينة أن عمر بن الخطاب ﷺ كتب إلى أبي موسى الأشعري: أما بعد، فإن القضاء فريضةٌ محكَمةٌ وسُنَّةٌ مُتَّبَعة، فافْهَم إذا أُدلي إليك... (إلى أن قال ﷺ)... ثم الفهم الفهم فيما أُدلي إليك مما ورد عليه مما ليس في قرآن ولا سُنَّة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى أحبها إلى الله وأشبهها بالحقِّ... إلخ.

قال ابن القيم: «وقوله: ثم الفهم الفهم فيما أُدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن... إلخ، هذا أحد ما اعتمد عليه القياسيون في الشريعة، وقالوا: هذا كتاب عمر إلى أبي موسى، ولم ينكره أحد من الصحابة؛ بل كانوا متفقين على القول بالقياس، وهو أحد أصول الشريعة ولا يستغني عنه فقيه. وقد أرشد الله تعالى عباده إليه في غير موضع من كتابه، فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان، وجعل النشأة الأولى أصلًا والثانية فرعًا عليها، وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات، وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السماوات والأرض وجعله من قياس الأولى، كما جعل قياس النشأة الثانية على الأولى من قياس الأولى، وقاس الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم[٤].

---

(٤) منه يُعلَم أن أمر البعث ليس من السمعيات المجرَّدة كما زُعِمَ، بل قامت عليه الأدلَّة العقلية والبراهين النظرية والقياسات الأولوية كما تراه.

وضرب الأمثال وصرفها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيسةٌ عقليةٌ ينبِّه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثالَ كلَّها قياساتٌ يُعلم منها حُكْمُ المُمَثَّل من الممثَّلِ به. وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلًا تتضمَّن تشبيهَ الشيء بنظيرِه والتسوية بينهما في الحكم. وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: ٤٣]، فالقياس في ضرب الأمثال من خاصَّة العقل. وقد رَكَزَ اللهُ في فِطَرِ الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار الجمع بينهما. قالوا: ومدار الاستدلال جميعِه على التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين»[٥]. ثم أسهب رَحِمَهُ اللهُ في تفصيل ذلك بما يسهل مراجعته.

وذكر قبل أنه قايس علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت في المكاتَب، وقايَسه في الجدِّ والإخوة فشبهه عليٌّ بسيلٍ انشعبت منه شعبة ثم انشعَبت من الشعبة شعبتان، وقايَسه زيد على شجرة انشعب منها غصنٌ وانشعب من الغصن غصنان. وقولهما في الجدِّ أنه لا يحجب الإخوة. وقاس ابن عباس الأضراس بالأصابع وقال اعتبرها بها. إلى أن قال: «وقال محمد بن الحسن: من كان عالمًا بالكتاب والسُّنَّة وبقول أصحاب رسول الله ﷺ وبما استحسن فقهاء المسلمين وسعه أن يجتهد رأيه فيما ابتلي به ويقضي به ويُمضيه في صلاته وصيامه وحجِّه وجميع ما أُمر به ونُهي عنه، فإذا اجتهد ونظر وقاس على ما أشبه ولم يألُ وسعه العمل بذلك، وإن أخطأ الذي ينبغي أن يقول به».

قال إمام الحرمين: «والعمدة في هذا الباب على حديث معاذ، وهو ما رواه أبو داود والترمذي والبيهقي وغيرهم عن معاذ رضي الله عنه أن النبي ﷺ لما أراد أن يبعثه إلى اليمن قال له: كيف تقضي إذا غلبك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال ﷺ: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: بسنَّة رسول الله. قال ﷺ: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب ﷺ صدرَه وقال: الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لما يرضاه رسول الله». وهذا الحديث وإن لم يُخرَّج في «الصحيحين» إلا أنه من الصحيح لغيره وهو قسيم الصحيح

---

(٥) تأمَّل هذه الجملة البديعة واحفظها تنفعك في مواضع متعدِّدة.

لذاته. قال الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير»: «قد استند أبو العباس ابن القاص في صحته إلى تلقِّي أئمَّة الفقه والاجتهاد له بالقبول». قال: «وهذا القدر مُغْنٍ عن مجرَّد الرواية».

وقد استُفيد من هذا الحديث كونُ الشارع قرَّر حُكْمَ المجتهد فصار شرعًا لله بتقرير الله إياه، نبَّه على هذا العارف ابن عربي في باب مسح الخفِّ من فتوحاته، وقال أيضًا في الباب الحادي والستين ومائة: «إن جميع المجتهدين لهم في مقام الإرث النبوي القَدَمُ الراسخة، فهم ورثة الأنبياء في التشريع، لكن لا يستقلّون؛ لأنه لولا المادة التي أعطاها لهم الشارعُ من شَرْعه ما قدروا على التشريع المذكور».

الرابع: في بيان ضرورة الاجتهاد في الوقائع المتولِّدة وأن طريق العلم بها هو الاجتهاد لا التقليد:

إن الوقائع المتولِّدة في كل عصر لا بدَّ من دخولها تحت حكم من الأحكام، وعلى من يُسأل عنها أن يفتيَ بعد بَذْلِ جُهده واستفراغ وُسعه في طلب العلم بحكمها. ومعلوم أن المفتي إما منتسب أو مستقل، كما بسطناه في كتاب الفتوى في الإسلام. قال حُجَّةُ الإسلام الغزالي في «المستصفى»: «وقد اتَّفقوا على أنه إذا فرغ من الاجتهاد وغلب على ظنِّه حكم فلا يجوز له أن يقلِّدَ مُخالِفَه ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه. أما إذا لم يجتهد بعدُ ولم ينظر، فإن كان عاجزًا عن الاجتهاد كالعاميِّ فله التقليد. وإن كان عالمًا لو بحث عن مسألة ونظر في الأدلَّة لاستقلَّ بها ولا يفتقر إلى تعلُّم علم من غيره، فهذا هو المجتهد: فهل يجب عليه الاجتهاد أم يجوز له أن يقلِّد غيره؟ هذا مما اختلفوا فيه... (إلى أن قال)... واختار القاضي منع تقليد العالم لغيره، وهو الأظهر عندنا، ثم أورد للاستدلال على ذلك قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ۝٢﴾ [الحشر: ٢]، وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ۝٢٤﴾ [محمد: ٢٤]، وقوله: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وقوله: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]. قال: فهذا كله أمر بالتدبُّر والاستنباط والاعتبار، وليس خطابًا مع العوام، فلم يبقَ مخاطب إلا العلماء، والمقلِّد تارك للتدبُّر والاعتبار والاستنباط». ثم قال قدَّس الله روحه: «التقليد: هو قَبول قولٍ بلا حجَّة،

وليس ذلك طريقًا إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع». قال: «وذهب الحشوية والتعليمية إلى أن طريقَ معرفة الحقِّ التقليدُ، وأن ذلك هو الواجب. ويدلُّ على بطلان مذهبهم مسالكُ». إلى أن قال: «ثم إنَّا نعارضهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [البقرة: ١٦٠]، ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ [يوسف: ٨١]، ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١]. هذا كله نهي عن التقليد وأمر بالعلم، ولذلك عظم شأن العلماء، وقال تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍۚ﴾ [المجادلة: ١١]. وقال ﷺ: «**يحمل هذا العلمَ من كلِّ خلفٍ عُدُولُه، ينفون عنه تحريفَ الغالين، وتأويلَ الجاهلين، وانتحالَ المبطلين**»، ولا يحصل هذا بالتقليد بل بالعلم». انتهى كلام حُجَّة الإسلام بحروفه، وبه يُعلم أن مردَّ الاستنباط في الحوادث المتجدِّدة والوقائع المتولِّدة إلى أولي العلم، وهم المجتهدون، وأن لا طريق للعلم بها والوقوف منها على طمأنينة القلب إلا الاجتهاد كما قاله الغزالي ﷺ.

الفصل الرابع والعشرون

منصوري زاده محمد سعيد

المرأة المسلمة: تعدُّد الزوجات يمكن مَنْعُه في الإسلام

كان منصوري زاده محمد سعيد (تركيا، ١٨٦٤ ـ ١٩٢٣م) سياسيًّا وعالِمَ دين، تسبَّبت أفكارُه الراديكالية عن تعدُّد الزوجات وغيرها من المسائل في إثارة نقاشاتٍ حادَّة خلال الفترة الدستورية العثمانية الثانية (١٩٠٨ ـ ١٩١٨م). وُلِد محمد سعيد في عائلة في إزمير وكان منها العديد من عُلماء الدين، فاتبع هذا المسار واشتُهر بعلمه بالأدب العربي والفقه، وعمل في محكمة الاستئناف الإقليمية. كما كان يكتب للمجلات والصحف الحداثية، ويذهب إلى أن الإسلام ليس عقبةً أمام التقدُّم، وأنه يمكن التوفيق بينه وبين التحديث. وفي عام ١٩٠٧م، عمل منصوري زاده مع جمعية الاتحاد الترقّي السِّريَّة، وبعد وصولها إلى السلطة في ثورة عام ١٩٠٨م، شغل العديد من المناصب الرسمية، ومن بينها المفاوضات مع الحكومة النمساوية ـ المجرية، بشأن ضمِّها للبوسنة والهرسك. كما كان يدرِّس الفقه الإسلامي في كلية الحقوق في إسطنبول. وقد انتُخب منصوري زاده في البرلمان مرتَيْن عن حيّ ساروهانلي، ومرةً عن حيّ منتشا، ليصبح نائبًا في البرلمان من عام ١٩٠٨ حتى عام ١٩١٨م. وفي عام ١٩١٤م، كان يُنظر بجديَّة في تعيينه في منصب شيخ الإسلام، وهو المرجع الديني الرئيس في الدولة العثمانية، لكنه لم يُعيَّن بسبب آرائه الدينية الراديكالية، التي تسبَّبت في احتجاجاتٍ في الدوائر الإسلامية. كان من هذه الآراء موقفه من جواز حظر تعدُّد الزوجات شرعًا في بلدٍ إسلاميٍّ، كما في سلسلة المقالات التي نقلنا مقتطفاتٍ منها هنا[١].

---

(١) "Mansurizade M. Said Bey," *İş ve Düşünce (Labor and Thought)*, number 25, November-December 1959, pp. 2-3; Mecdut Mansuroślu, Mansurizade Sait Bey," in Ahmet =

Source: [Mansurizade Sa'id], "İslam Kad:n:: Ta'addüd-i Zevcat İslamiyetde Men' Olunabilir" (The Muslim Woman: Polygamy Can Be Prohibited in Islam), and "İslam Kad:n:: Ta'addüd-i Zevcat Münasebetiyle" (The Muslim Woman: On Polygamy), *İslam Mecmuasi (Islam Journal)*, Istanbul, Ottoman Empire, numbers 8 and 11, 1914, pages 233-238 and 325-330.

ترجم المقال من اللغة التركية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتب المقدمة: شكري هاني أوغلو.

Halil, editor, "Mansuroślu Ailesi ve Kültür Tarihimizdeki Hizmetleri" (The Mansuroślu Family= and Their Contribution to our Cultural History), *İş ve Düşünce (Labor and Thought)*, number 27, January-March 1961, pp. 6-8.

المرأة المسلمة:
تعدُّد الزوجات يمكن مَنْعُه في الإسلام

«لمَّا كان تعدُّد الزوجات جائزًا في الشريعة الإسلامية، فلا يمكن أن يمتنع الإسلام عن قبول تعدُّد الزوجات». «في الإسلام، يجب قَبولُ تعدُّد الزوجات». «تعدُّد الزوجات محظور عند الأُمَم والأديان الأخرى، ولكن في الإسلام لا يمكن حظره». «يختلف دينُ الإسلام عن الأديان الأخرى في مسألة تعدُّد الزوجات». بسبب هذه الآراء والمعتقدات الخاطئة، تعرَّضت الشريعةُ الإسلامية إلى الكثير من انتقادات الأوروبيين والشعوب المتمدِّنة في الجملة، فهم يعتقدون أن وحشية العصور الوسطى ما زالت سائدةً في العالم الإسلامي نتيجةً للشريعة. والمحاولات الإسلامية لمواجهة هذا الطوفان الهائل من الاعتراضات لا تؤدي إلا إلى تعزيز المطاعن والافتراءات والاتهامات التي لا أساسَ لها، الموجَّهة ضد الشريعة. استمرَّ هؤلاء الخصوم في حملاتهم الدعائية المعادية، على أساس اعتقادهم بأن الشريعة تحتوي على عقيدة تشريعية في مسألة تعدُّد الزوجات. والمدافعون عن الإسلام، الذين يسعون إلى الحفاظ على تلك العقيدة، لا يكفون عن الحديث عن فوائد تعدُّد الزوجات، ويؤكدون أنَّه يتفق مع العقل والحكمة.

وتستمرُّ النزاعاتُ بلا هدفٍ؛ لأنَّه لا أحدَ من المدافعين عن الإسلام قد بيَّن الموقفَ الصحيح: وهو أنه لا يوجد منهج مفضَّل في الشريعة في مسألة تعدُّد الزوجات، وأنها مسألة متروكةٌ لتقدير الحُكَّام، وأن الإسلام لا يمنع بحالٍ حظرَ تعدُّد الزوجات، وأن تعدُّد الزوجات ليست مسألةً تثير إشكالاتٍ من وجهة نظر الشريعة أو تحتاج إلى مناقشة مستفيضة.

ولنوضِّح الآن حقيقةً مقبولةً عند أئمَّة المذاهب الفقهية وعامَّة الفقهاء، وهي حقيقة لا نزاع فيها؛ لأنها وردت كما سأوضِّح في نصِّ الوحي.

وهذا النصُّ هو تلك الآية: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، التي تأمر بالطاعة المطلقة لأُولي الأمر.

هذه الآية تنصُّ على طاعة أولي الأمر في أيِّ أمر ونهي. ولمَّا كانت الآية لم تقيِّدْ طاعةَ أولي الأمر بشرطٍ، فينبني على ذلك كما هو مبيَّن في العلوم ذات الصلة أنه أمرٌ مطلقٌ؛ ولذلك فيُفهَم منه أنه ملزمٌ بطاعة السلطات في كل ما تأمر به أو تمنع منه. ولذلك، فالحكم المستفاد من هذه الآية كليٌّ ومطلق.

ومع ذلك، فهنا أمر يجب ذكرُهُ، ربما يقال: لمَّا كان هذا الحكم مطلقًا فحتى لو عارض أولو الأمر الشريعةَ، ومنعوا مما أمرت به الشريعة أو أمروا بما نهت عنه الشريعة، فيلزم طاعتهم في ذلك. ولكن من المستحيل أن نتصور أن أيَّ قانون ـ وليست الشريعة فقط ـ سيسقط أوامرَه ونواهيه بهذه الطريقة، ويُلْزِم الناسَ بطاعة ما يعارِضُها ويُناقِضُها من الأوامر والنواهي. هل من الممكن أن يهمل أوامره ويفرض من الأوامر ما ليس موافقًا لها؟ بفرض أنَّ أولي الأمر أمروا بهذا الأمر: «لا تطيعوا الشارع». ففي مثل هذه الحالة، كيف توجب الشريعة طاعةَ أولي الأمر؟ ألن يؤدِّيَ هذا إلى إبطال الشريعة تمامًا؟

بناءً عليه، فهذا الحُكْمُ المطلق الشامل بطاعة أولي الأمر الوارد في الآية الكريمة، يجب تكميله بشرط ضروريٍّ، وهو عدم مخالفة أوامر الشارع ونواهيه. لكنَّ تقييد النصِّ بهذا الشرط؛ يعني: وضع استثناء للحكم المطلق، وهو استثناء يبيِّن أنَّه لا طاعة لأولي الأمر إذا أمروا بما يعارض أوامر الشريعة ونواهيها. ولكن يمكن الاعتراض بأنَّ مثل هذا الاستثناء، الذي يبدو مخالفًا للنصِّ لكنه في الواقع منصوصٌ عليه في الوحي، ليس مؤسَّسًا على رأيٍ علميٍّ قائم على الاجتهاد الشخصيِّ والقياس. فلا يمكن للمرء أن يلجأ إلى الرأي مع وجود النصِّ؛ فلا مكان للاجتهاد [التأويل] في المسائل التي ورد فيها النصُّ.

هذا الاستثناء يقومُ على بداهة العقل وضرورته؛ وهو داخلٌ في تقييد النصِّ بالاستثناء العقليِّ. وفي حين أنه لا يجوز تقييد النصوص من خلال

الرأي والاجتهاد، فمن الممكن تقييدها بدلالة العقل. وعندما يتحدَّث الأصوليون في مباحث تخصيص النصِّ، فإنهم يبدأون بذِكر العقل. والخلاصة أنَّ العقلَ شيءٌ والرأي والاجتهاد شيء آخر. فيمكن تقييد النصِّ بالعقل، لا بالرأي والاجتهاد؛ لأنَّ المسائل التي ورد فيها النصُّ لا مجال للرأي فيها.

وبذلك، كما يرى الفقهاء، فإنَّ تقييد الآية وتوضيح الاستثناء؛ يعني: أنه إذا أمر أولو الأمر بما يعارض شيئًا واجبًا في الشريعة، أو إذا أمروا بشيء ممنوعٍ في الشريعة؛ أي: إذا خالفوا أوامر الشريعة ونواهيها، فلا يجب طاعتهم.

والسبب هو أن طاعة أولي الأمر في تلك المسائل تقتضي عصيانَ الشارع وارتكابَ المعصية، وقد قال النبيُّ ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

ولذلك، اتفقت آراءُ الفقهاء والمذاهب في مسألة طاعة أولي الأمر، ولم نجد خلافًا بين المذاهب ولا اختلافاتٍ بين الآراء فيها.

وهذا لأنَّ هذه مسألةٌ كما بيَّنتُ واضحة ومحسومة تمامًا بدلالة العقل والنقل.

لمَّا كان الاجتهاد لا يسوغ في مورد النص، فلا موضعَ له في مواجهة مِثل هذا النص القطعي؛ وبالمثل فلا يمكن معارضة بداهة العقل. والخلاصة أننا أثبتنا بالدليل الواضح من العقل والنقل وجوبَ طاعة جميع ما يأمر به أولو الأمر، بغضِّ النظر عن ماهيته، بشرط ألَّا يتعارض مع الشريعة. أمَّا إذا خالف أوامر الشريعة ونواهيها، فلا تجيز الشريعة طاعته. وهذا الحُكمان يعتمد الأول منهما على دلالة النقل، والثاني على دلالة العقل. وكلاهما - كما بيَّنتُ - حُكْمٌ قطعيٌّ لا خلافَ ولا نزاع فيهما بأي وجه.

يترتب على هذا أنه يجب طاعةُ أمرِ وليِّ الأمر ونهيه فيما ليس بواجبٍ أو ممنوع؛ أي: في المباح والجائز. وذلك لأن وليَّ الأمر في تلك المسائل لا يأمر بترك الواجب أو فعل الممنوع. وبذلك فإنَّ هذا الحكم لا شكَّ فيه ولا تردُّد؛ وهو المعنى القطعيُّ ومقتضى النص المذكور.

ولا يمكن أن يقع خلافٌ بين المذاهب أو العلماء في معنى هذه النصوص.

وبناءً على ذلك، لوليِّ الأمر سلطةُ الأمر والنهي في جميع المسائل التي ليس للشريعة موقفٌ منها، وهي سلطة غير قابلة للتقييد والتحديد.

ولمَّا كان وليُّ الأمر ـ كما بيَّنتُ ـ لا يمكنه أن يمنع الواجب أو يأمر بفعل الممنوع شرعًا، فإذا أسقطنا سلطته في المسائل المباحة، فلن يبقى له أيُّ سلطة في الأمر بأي شيء أو المنع من أي شيء، وهذا سيجعل الآية بلا حكمٍ ولا معنى.

الشريعةُ تُعطي وليَّ الأمر درجة صلاحيات كبيرة، حتى إنها جعلت أمره ونهيه بمثابة الأوامر والنواهي الشرعية. فإذا أمر أولو الأمر بشيء، فإنَّ هذا الأمرَ لديه قوة الإلزام القانوني تمامًا كأوامر الشريعة. وبالمثل، إذا منع من شيء، فسيكون ممنوعًا شرعًا. والشريعة تنصُّ على أنَّ أيَّ شيء تمنعه السلطات يصبح ممنوعًا شرعًا؛ لأنَّ الشريعة جعلت طاعة أولي الأمر واجبةً.

وبذلك فإنَّ الشريعةَ تحرص على تقوية ما أمر به أو نهى عنه أولو الأمر. فهل يمكن تصوُّر سلطةٍ فوق هذه السلطة؟

وإذا لم تحرص الشريعةُ على تقوية أمر وليِّ الأمر ونهيه، لكانت الشريعة قد أبطلت ولم تؤكِّد حقَّه في الأمر والنهي؛ كما بيَّنت الشريعة أنه إذا منع وليُّ الأمر الواجبَ شرعًا أو أمر بالممنوع شرعًا فلن يكون فعله معتبرًا؛ فالشريعة تُبطِل تلك الأوامر والنواهي لوليِّ الأمر.

وخلاصة القول أنه من الثابت دون شكٍّ أو تردُّد أو خلاف أن لوليِّ الأمر سلطةً واسعةً في الأمر والنهي، في حدود الجائز عمومًا؛ وهذه القاعدة لا استثناء لها، ولا تقبل التقييد أو التحديد، وهذه السلطة تستند إلى نصٍّ شرعيٍّ قطعيٍّ.

والآن، فإنَّ تعدُّد الزوجات هو بالتحديد شيءٌ لم تأمر به الشريعةُ ولم تحرِّمْه، وهو أمرٌ جائز بنصِّ الآية [القرآنية] التي تنصُّ على: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣].

فوليُّ الأمر إذن ـ أي: الحكومة ـ لديه سلطة تامَّة لحَظْرِ تعدُّد الزوجات

بالكليَّة، أو تقييده ببعض القيود والشروط. وكما أوضحتُ، فليس في الشريعة ما يمنع من ذلك، فإنَّ الشريعة تجعل لوليِّ الأمر سلطةً واسعةً للأمر والنهي وللتشريع، في إطار الأمور المباحة. وإذا صدر مثل هذا القانون، فإنَّ الشريعة تؤكِّده وتؤيده ولا تُبطله؛ لأنه أمرٌ صادر عن وليِّ الأمر. ولذلك فإنَّ حكم الشريعة عندئذ في تعدُّد الزوجات لن يعدو مضمون هذا القانون.

والأمر نفسُه في الزواج والطلاق، فليس في الشريعة أمرٌ ولا نهيٌ متعلِّق بهما، مثل تعدُّد الزوجات، ولم يرد فيها إلا الجواز. ولذلك فلا شكَّ أنَّ وليَّ الأمر في نظر الشريعة لديه صلاحية تامَّة لوضع القوانين التي تتفق مع القيم الأخلاقية العامَّة للمجتمع فيما يخص هذه المسائل. ومما ينبغي التنبيه عليه أن بعض من يناقش مسألة تعدُّد الزوجات يرغب في حلِّ الإشكال بقوله: إن الشريعة تشترط العدل لإباحة تعدُّد الزوجات، وهو أمرٌ يستحيل تحقيقه؛ ولذلك يقولون إنه يجب سَنُّ قانونٍ يحظر تعدُّدَ الزوجات.

وصحيحٌ أن العدل لا يمكن تحقيقُه في تعدُّد الزوجات، وأنه من أجل ذلك يجب حظرُه بالقانون؛ ولكن يبدو أن الشريعة الإسلامية لا تُقِرُّ هذا الحلَّ، فإنها تنصُّ صراحةً على جواز تعدُّد الزوجات. ولذلك فلا يمكن أن يكون حل هذا الإشكال في ضوء تلك الحجة، فيستمر الجدل ويدوم، ويستمر معه الطعن والاعتراض على الشريعة الإسلامية.

ولذلك فلا فائدة من هذا المنع المتوهَّم لتعدُّد الزوجات بناءً على أن العدالة غير قابلة للتحقُّق، فمن الضروريِّ سَنُّ قانونٍ لمنعه، والسبب في ذلك أنه إذا تعارض حاظر ومبيح قُدِّم الحاظر. وليس هذا إحدى القواعد الأساسية لأصول الفقه وحسب؛ بل هذا موافق أيضًا لمقتضى حكم العقل والأحكام الأساسية للطبيعة. ولذلك فما دام الحظر موجودًا بالفعل، فلا يمكن فعل ما هو مسموح به [شرعًا] ولن يكون له أيُّ تأثير. ولذلك ـ كما ذكرتُ في البداية ـ من الضروريِّ أن نبيِّن أن ذلك الحظر لم يرد في الشريعة وأنه محض توهُّم، فمسألة العدل بين الزوجات ذات أهمية ثانوية هنا، ولن تعدو كونها أحد الأسباب الموجبة لسنِّ القانون، بين أمور أخرى.

[. . .] إن مسألة منع تعدُّد الزوجات في الإسلام مسألةٌ واضحةٌ جليَّةٌ؛ فليست مما اخترعتُه بناءً على رأيي واجتهادي، كما يزعم أحمد نعيم بك

[بابان زاده] [١٨٧٢ ـ ١٩٣٤م]؛ بل هي مسألة مُستنبَطَةٌ بالضرورة من أصول الفقه والنصِّ القطعيِّ الصريح. وقد آن أوان إظهار الوجه الحقيقي للشريعة في مسألةٍ غطى عليها حجاب مظلم من الجهل والتعصُّب لسنواتٍ عديدة، وأدَّتْ في الوقت نفسِه إلى جدالاتٍ عقيمة لا تنتهي. [...]

إذا اعتُرِض على القانون الذي يحظر تعدُّدَ الزوجات بأنه لن يحقِّق المصلحة العامَّة، فإنَّ هذه مسألة أخرى؛ فالهدف هنا ببساطة هو الإشارة إلى أنَّ الشريعةَ أجازت لوليِّ الأمر أن يضع القوانينَ التي تخصُّ الأمورَ المباحة، عندما تقتضي المصلحةُ العامَّة فعلَ ذلك. وينبغي الإشارة أيضًا إلى أنه وإن كان المبدأ العقلي الأساسي الذي يفيد أن «السلطة التقديرية للحاكم لا يجوز استخدامها إلا في المصلحة» يؤدي إلى تقييد السلطة الواسعة الممنوحة للسلطات في الأمر والنهي إلى حدٍّ ما، فلا شكَّ أنَّ هذا النوع من التقييد داخلٌ فيما ناقشته في مقالي الأول؛ أي: إنه قيد عقليٌّ، لا برأي أو اجتهاد.

ولذلك فليس في الآية نزاعٌ ولا خلاف علميٌّ، وما ثَمَّ إلا ضَجَّةُ الجهل المتعجرف وعناده، والتعصُّب الناشئ عن الخوف من احتمال أن يؤدي هذا إلى منع تعدُّد الزوجات. والآية واضحة وصريحة تمامًا. ولا يمكن للفقهاء والمفسرين أن يقيدوا دلالة الآية المذكورة برأيهم واجتهادهم. [...]

الفصل الخامس والعشرون

ضياء كوك ألب

الإسلام والمدنية العصرية

كان ضياء كوك ألب (تركيا، ١٨٧٦ ـ ١٩٢٤م) أحدَ مؤسِّسي القومية التركية. وبتشجيعٍ من والده ـ الذي كان محبًّا لنامق كمال (انظر الفصل السابع عشر) وغيره من الحداثيين ـ سعى إلى تحصيل التعليم الغربي والإسلامي معًا. أدى التوتر الذي مرَّ به بين هذين التعليمين إلى محاولة انتحار في عام ١٨٩٤م، وعاش كوك ألب بعدها برصاصة استقرت في دماغه حتى وفاته. وفي عام ١٨٩٨م، قُبِض عليه بسبب صِلَاتِه بحركة تركيا الفتاة المعارضة، وقضى سنةً في السجن، ثم قُيِّدت إقامته في مسقط رأسه في ديار بكر. وعمل هناك في مناصب حكومية بسيطة، وقرأ ـ وفقًا لروايته ـ مئات الكتب باللغة الفرنسية في علم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة. وسرعان ما أصبح ـ بعد الثورة الدستورية في عام ١٩٠٨م ـ شخصيةً مهمَّة في لجنة الاتحاد والترقي. وانتُخِب في عام ١٩١٢م في البرلمان نائبًا عن [منطقة] عركاني مديني، ورفض منصب وزير التعليم؛ وفي عام ١٩١٣م أصبح أستاذًا لعلم الاجتماع في جامعة إسطنبول، ودرَّس علم الاجتماع في مدرسة دينية على الطراز الحديث، وهي مدرسة دار الخلافة العليَّة. وبالإضافة إلى ذلك، أكثر من النشر، وكان يطبِّقُ نظرياتِ المثالية على المجتمع العثماني. وفي مقالاته المشهورة ـ كالمقال المختار هنا ـ كان كوك ألب يروِّج لكلٍّ من «تتريك الإمبراطورية العثمانية، وأسلمتها، وتحديثها». وفي عام ١٩١٩م، في أعقاب الهزيمة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، حوكم بين قادة لجنة الاتحاد والترقي، ونُفِي إلى مالطا لمدَّة عامين. وعند عودته، استأنف

كتاباته، وانتُخِب في البرلمان نائبًا عن ديار بكر(١).

Source: Ziya Gökalp, "Islam and Modern Civilization," in *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, translated from Turkish by Niyazi Berkes (London: George Allen and Unwin, 1959), pp. 214-223. First published in 1917.

كتب المقدمة: هاني شكري أوغلو.

(١) Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp* (London: Luzac & Company, 1950); Ali Nüzhet, *Ziya Gökalp in Hayat: ve Malta Mektupları* (Ziya Gökalp's Life and Malta Letters) (Istanbul, Turkeyı İkbal Kütüphanesi, 1931Ş; Şevket Beysanoślu, *Dośumu'nun 80. Y:ldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp 'in İlk Yaz: Hayat:, 1894-1909* (Ziya Gökalp's Early Life as a Writer, 1894-1909, on the Occasion of the 80th Anniversary of His Birth) (Istanbul, Turkey: Diyarbakiri Tan:tn:a Derneśi Yayn:nn:, 1956); Riza Karda», "Ziya Gökalp," in *İslam Ansiklopedisi* (Encyclopedia of Islam) (Istanbul, Turkey: Maarif Matbaas:, 1988), volume 13, pp. 579-617; Cavit Orhan Tütengil, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri* (The Foundations of Ziya Gökalp's Sociology) (Ankara, Turkey: Kültür ve Turizm Bakanl:śi Yay:nlar:, 1987); Hilmi Ziya [lken, *Ziya Gökalp* (Ziya Gökalp) (Istanbul, Turkey: Kanaat Kitabevi, 1939).

الإسلام والمدنية العصرية

ذكرنا في مقالٍ سابقٍ أنَّ الإسلام والمدنية العصرية قابلان للائتلاف. وهنا نوعان من الإجراءات الممكنة لإثبات تلك الدعوى: النوع الأول هو المقارنة بين أساس الإسلام وأساس الحضارة الحديثة مباشرة؛ والثاني هو النظر في جوانب التصادُم أو التآلُف بين المسيحية والمدنية العصرية وهل تبعات ذلك في صالِح الإسلام أم لا. وسوف نبدأ هنا بالطريق الثاني؛ لأنه سيتبيَّن أنه بقدرِ ما كانت المسيحيةُ بعيدةً عن أساس الإسلام، فقد عجزت عن الائتلاف مع المدنية العصرية، وأنها لم تستطع الائتلافَ مع المدنية العصرية إلا بقدر ما اقتربت من أساس الإسلام.

وهناك دليلٌ قويٌّ يُثبت أنَّ الإسلام هو أكثرُ الأديان حداثةً، وأنه لا يتعارض بحالٍ مع العلم الحديث.

السبب الأول لوجود المباينة الأساسية بين المسيحية والإسلام ينبغي البحثُ عنه في الأحوال التاريخية والاجتماعية السائدة وقت ظهورهما. لقد نشأت المسيحية داخل مجتمعٍ تحكمه دولة قوية، ولم يكن لديها آمالٌ في الاستقلال السياسي. أمَّا الإسلام، فقد ازدهر في جماعةٍ غيرِ تابعةٍ للهيمنة الخارجية، وكان لديهم الاستعداد لتأسيس دولة مستقلة، حتى وإن لم يكن عندهم تلك المنظومة آنذاك. والدولة هنا تعني الولايةَ العامَّةَ التي لديها سُلطةُ إنفاذ الأحكام القضائية على الأفراد الذين تتعهَّد بحفظ سلامتهم. في زمان ظهور المسيحية، كانت الدولة الرومانية وأحكامها القضائية موجودةً. فوجدت المسيحية منظومةً سياسيةً قائمةً بالفعل؛ ولذلك فقد جعلت تأسيس الحكومة وتأمين الحقوق خارج الأمور الدينية. وقبلت المسيحية بمبدأ الفصل بين الدين والدولة، وصاغَتْه في الشعار: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله».

وهكذا، يبدو من النظر السطحي أن المسيحية دينٌ يترك الصلاحيات القضائية تمامًا للحكومة، والاهتمام فيه منحصر في أمور البرِّ والمواعظ الأخلاقية.

لكن ماهية الحال لم تكن كذلك قطعًا. فالمسيحية، لما قبلت أن يكون تشكيل الحكومة خارج الدين، فقد نزلت بالدولة إلى عالم غير مقدَّس. فلم تجعل الدولة ملائمةً لها؛ لأنها نظرت إليها نظرةَ احتقارٍ. وهذا الموقف، الذي يرجع في الأساس إلى حقيقةِ أنَّ الرومان كانوا مختلفين عن المسيحيين الأوائل، سواء من ناحية الجنسية أو الدين؛ لم يختفِ حتى عندما تغيَّرت الأحوال. فعلى الرغم من أن المسيحية عَدَّتِ الحكومةَ السياسيةَ خارجَ الدين، فقد جلبت للعالم حكومةً جديدةً تحت اسم السُّلْطَةِ السماوية. وهكذا، ظهرت حكومتان في المسيحية: إحداهما الحكومة الدنيوية غير المقدَّسة، والأخرى الحكومة الروحية المقدَّسة. وإذا لم تجد المسيحية نظامَ حكومةٍ بالفعل في زمان ظهورها، لكانت ستحاول بلا شكٍّ أن تؤسِّسَ نظامًا، وكانت ستجعله كيانًا مقدَّسًا من صنعها. ولمَّا كانت هذه الحكومة ستكون داخل الدين؛ أي: ستكون مؤسسةً مقدَّسة، فلن تضطر المسيحية إلى تشكيل حكومة روحية. ولو حدث هذا، لَما وقعت الازدواجيةُ بين الحكومات الدنيوية والروحية، ولكان الحالُ شبيهًا بما حدث في الإسلام.

يعتقد أكثرُ الأوروبيين ـ الذين قارنوا بين المسيحية والإسلام ـ أنَّ الإسلام لما جعل الأحكامَ القضائيةَ من الأحكام الدينية، ومنظومة الدولة داخل المنظومة الدينية؛ أنَّ ذلك نقيصة في الإسلام؛ بل حتى بعض المسلمين الذين تلقوا أفكارهم من المصادر نفسها يفكِّرون بالطريقة نفسها. ولكن إذا نظرنا في المسألة بعنايةٍ أكبر، سيتبيَّن أنَّ هذا ليس نقيصةً بل فضيلةٌ للإسلام.

تنقسم الأحكامُ الدينيةُ في الإسلام إلى ثلاثة أنواع: الأحكام الدينية، والأحكام الأخلاقية، والأحكام القضائية. وكلها أحكام دينية؛ لأنها أحكام مقدَّسة. والدين هو مجموع الاعتقادات والقواعد التي تؤمن الأمَّة بأنها مقدَّسة. فالقواعِدُ البديعيةُ والفنِّيَّةُ غيرُ مُقدَّسة؛ ولذلك فهي خارجَ الدين. لكنَّ الإسلام يجعل القواعد الأخلاقية والقانونية من الأحكام دينيةً؛ ولذلك فهي مقدَّسة. وهذا المفهوم يتناقض مع تفسيرات الأخلاق والقانون من وجهة

نظر النفعية، والمادية التاريخية، ونظرية العقد الاجتماعي. فخلافًا لوجهات النظر تلك، فإن هذا المفهوم ينسب إلى هذه الأحكام طابعًا فوق ـ فردي، ومقدَّس، ومتجاوز. وإنَّ علم الاجتماع الحديث يصدق وجهة نظر الإسلام في ذلك ويؤكِّدها.

وعلى الرغم من أن الإسلام يجعل كل ما هو مقدَّس داخل الدين، فهو في الوقت نفسه يقسم ذلك إلى ثلاثة أقسام، ويضع لكلٍّ قسْم منها عقوبةً مختلفة. فعقوبة [الخروج عن] أحكام التقوى عقوبة أخرويةً، وعقوبات [الخروج عن] الأحكام القضائية عقوبة قانونية، وعقوبات [الخروج عن] الأحكام الأخلاقية عقوبة عُرفية. ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، فمعيار القواعد الأخلاقية في الإسلام، هو العُرْفُ، وقد أكَّدت تحقيقاتُ علم الاجتماع الحديث هذا الأمر.

عندما قبِلَتِ المسيحيةُ بلزوم وُجود حُكُومَةٍ روحية، لم تجعل ذلك محض تعبيرٍ مجازيٍّ. فهذه الحكومة وإن كانت روحيةً لن تكتفي بالعقاب الروحي فقط؛ بل تستلزم عقوبةً مادية. لقد آمن الإسلام بوجود محكمة كبرى في الآخرة حيث توزن أعمالنا الصالحة، أمَّا المسيحية ـ في محاولاتها لتأييد حكومتها الروحية بعقوبة مادية ـ فقد أبعدت النجعة عندما أسَّست تلك المحكمة في هذا العالم، وذلك في القرون الوسطى، فيما يعرف باسم محاكم التفتيش. ولكن في الإسلام، فالمبدأ المعروف هو أنَّ «الشريعة تحكم بالظاهر». أما في المسيحية، فقد وسعت المحاكم الروحية تجسُّسها لينفذ إلى الأمور الباطنة والوجدانية، وحاولت قياس درجة إيمان الأفراد. لكنَّ الحكومة الروحية لم تقتصر على هذه المحاكم فقط؛ بل كان لديها أيضًا مجالسها ـ كالبرلمان ـ التي تقوم بتشريع القوانين المتعلِّقة بالأمور الدينية وتضع القوانين الكنسية.

ولـمَّا كانت السياسةُ تستند على الشُّعور الوطني الذي يدركه رجال الأفعال من خلال التجربة، فإن حكم الأغلبية في المسائل السياسة قد تكون أساسًا مناسبًا. ففي هذه الأمور، قد تكون آراء الجاهل صاحب التجربة في كثيرٍ من المسائل أفضلَ من آراء المتعلِّمين الذين لا تجربة لهم. ولذلك ففي السياسة لا تشكِّل قلَّة المتعلِّمين وكثرة الجاهلين عقبةً أمام حكم الأغلبية.

لكنَّ مسائل التقوى برمتها، من ناحية أخرى، من مسائل العلم والاختصاص. ولذلك فلا يجوز البَتُّ في مسائل الدين على أساسِ حُكْم الأغلبية في مجالسَ كهذه، ولا أن تُجعَل مثل هذه القرارات إلزاميةً واجبة الطاعة. فلا يمكن أن يكون رأي الأغلبية ملزمًا في مسائل الدين، كما أنه لا يمكن أن يكون ملزمًا في مسائل العلوم. والأغلبية تقع في أخطاء قليلة في الأمور السياسية، ولا ينجم عنها محذورٌ كبير. أما في مسائل الدين، فإنَّ الخطأ أعظمُ، وعواقبه على السلامة الأخروية أخطر. ولهذا السبب، لم يشكِّل الإسلام أيَّ مجلس، ولم يصدر أحكامه التكليفية في أيٍّ من مسائل الاعتقاد أو العبادة على أساس رأي الأغلبية، كما لو كانت تصدر كالقانون. لم تكتفِ المجالسُ [الكنسية] بنشر المعتقدات والصلوات في صُورة القوانين، لكنها أصدرت قوانينَ تنصُّ على عقوباتٍ دنيوية فيما يتعلَّق بالأمور الباطنة، متناسين أنه لا يمكن القيام بذلك إلا في المحكمة الإلٰهية في الآخرة. ولـمَّا كانت الولاية العامَّة الروحيَّة منوطةً بالمجالس [الكنسية] والبابوية، فقد اعتُبِرت مراسيم البابوية ملزمةً عندما لم تكن المجالس منعقدةً. وكانت تفسيرات البابوات معصومةً لا تخطئ، تمامًا مثل مراسيم المجالس [الكنسية]. وسوف يتضح معنى المقولة الإسلامية «الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد»، عند مقارنتها بفِكْرَةِ عِصْمَةِ البابوات والمجالس [الكنسية]، التي تنقض آراءَ جميع العلماء؛ ففي الإسلام، لا تمنع فتوى المفتي المعين غيره من المفتين من الإفتاء بما يوافق أقوالَهم. ويوضِّح الحديثُ الشريف: «استفتِ نفسَك [قلبك] وإن أفتوك... إلخ» قدر اتساع حرية الاجتهاد في الإسلام. لكنَّ قاعدة: «الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد» لا تعني أن الحكم القضائي لا ينقض غيره، فالحكم القضائي قد ينقض حكمًا آخر صدر عن المحكمة، لكن الفتوى لا تنقض فتوى أخرى. ويقوم مجلس تدقيقات شرعية المحاكم الشرعية [مؤسسة عثمانية] بنقض أحكام المحاكم الشرعية، والقضاة - بوصْفِهم نوابًا عن الخليفة - ملزمون باتباع ما يقرِّره الخليفة في المسائل الاجتهادية، ولا يتعيَّن على المفتين أن يفتوا في حدود هذه التقييدات. أما في المسيحية، فيجب على «المفتين» ديانةً أن يتبعوا «فتاوى» البابا أو المجالس. وفي الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية أيضًا، تتمتَّع قراراتُ مجلس السنودس بولاية الإفتاء أيضًا. ولكن في الإسلام، يحقُّ لكل متأهِّلٍ للإفتاء أن يفتيَ، ولكن لا أحد لديه ولاية الإفتاء بناءً على منصبه. فالوحي هو المرجعية الوحيدة في الإفتاء.

لم يكن إدخال الإسلام للأحكام القضائية في الأحكام الدينية وقبوله بقدسية الدولة نقيصةً؛ بل كان فضيلةً للإسلام؛ لأنه لو جعل الحكومة غير مقدَّسة والقضاء غير دينيٍّ لاضطر إلى اختراع حكومة روحيَّة كما حدث في المسيحية. ولأنَّ الإسلام فعَلَ خلافَ ذلك لم تنشأُ فيه المنظوماتُ التي لديها ولايةٌ روحيَّة أو ولاية الإفتاء العامَّة؛ كالمجامع الكنسية ومجلس السنودس المقدَّس ومحاكم التفتيش والمحاكم الكنسية. كما لم يؤسس الإسلام مؤسساتٍ منافيةً لقوانين الطبيعة والحياة كالرَّهبانية. وبسبب إدخال الإسلام للدولة والقانون والمحكمة إلى عالم ما هو مقدَّس، فإن خصالًا مثل طاعة أولي الأمر، والأُخُوَّة الحقيقية والتعاوُن بين المؤمنين، والتضحية بالنفس والمصلحة من أجل الجهاد، والتسامح واحترام آراء الآخرين، التي هي أساس دوام النظام في المجتمع، كانت تُزرَع بين جميع المسلمين كفضائلَ عامَّةٍ.

لننظر الآن إلى أنماط العلاقة بين الحكومات الروحية والدنيوية، والاختلافات بينها وبين نظام الحكم المقبول في الإسلام. يمكن إرجاع أنماط العلاقات هذه إلى أربعة أنظمة أساسية:

١ ـ الولاية العامة المطلقة للبابوية: ففي هذا النظام، تجتمع الولاية العامَّة في مسائل الدين والسياسة عند البابا. وفي هذا النظام، يخضع أصحاب السيادة الكنسيون المسيحيون ـ كالأساقفة ـ في الجملة لولاية البابا. فقد قال البابا غريغوري السابع [١٠٧٣ ـ ١٠٨٥م]: «لماذا لا تكتسب البابوية أيضًا الحقَّ في تمشية الأمور الدنيوية، كما اكتسبت حقَّ قيادة الشؤون الروحية؟ ربما يرى أصحاب الولاية الدنيوية أن شرف السلطة يسبق شرفَ الأسقفية. لكنَّ الفرق بين هذين يتضح بالنظر إلى أصولهما. فالحكم نتاج غرور البشر، أما الأسقفية فهي تأسيس عناية الله». وقبل وقتٍ طويلٍ من هذه الكلمات، أعلن القديس أمبروز [الأسقف، ٣٣٩ ـ ٣٩٧] أنَّ فَضْلَ الأسقف على الحاكم كفضل الذهب على الفضة. وهذه البيانات الصادرة عن هؤلاء القساوسة تكفي لبيان آراء الكاثوليكية في هذه المسألة.

٢ ـ القيصرية البابوية: وهذا النظام، الموجود في روسيا؛ يعني: أنَّ الحاكم لديه وظائف البابوية. ومنذ نهاية القرن السادس عشر، انفصل بطاركة

مسكوفي بدعم من الأساقفة الروس عن بطريركية القسطنطينية، ومنذ ذلك الحين بدأوا فيّ اكتساب السلطة العليا، مما أدى إلى قَلَقِ القيصر. ونتيجة لذلك، في المجلس الذي انعقد في موسكو في عام ١٦٦٦م، جرِّد نيكون [١٦٠٥ ـ ١٦٨١م] من منصبه، لكنَّ هذه الهزيمة لم تمنع خلفاء نيكون من اتباع السياسة القديمة. وأخيرًا في عام ١٧٢٠م، أعلن بطرسُ الأكبرُ [القيصر، ١٦٨٢ ـ ١٧٢٥م] نفسَه رئيسًا للكنيسة الروسية، ووضع حدًّا لطموحات البطاركة. وفي العام التالي، جمع بطرس سنودسَ مقدَّسًا، يضمُّ رؤساء الأساقفة والأساقفة والآباء. ترأس القيصر السنودس المقدَّسَ، وكان يعيِّن أعضاءَه ويصدِّق على قراراته، من أجل إنفاذها. وهكذا أصبح القيصر حاكمًا مطلقًا في المسائل الدينية المتعلِّقة بالإيمان والعبادة والسلوك.

عطَّل هذا النظامُ الممارسةَ الآمنةَ في كلٍّ من الشؤون السياسية والدينية، ولمراعاة الاعتبارات السياسية، أمكن للقياصرة أن يتدخلوا في أساس الدين من خلال إجبار المجمع المقدَّس على إصدار المراسيم المنافية لأحكام الدين. وبذلك أوقفوا التقدُّمَ الاجتماعيَّ ومنعوا الابتكاراتِ السياسيةَ والاجتماعية، من خلال توظيف رجال الدين الذين أصبحوا أكثر أدواتهم إخلاصًا، في محاولاتهم لإبقاء الناس تحت حكمهم المطلق. لكنَّ هذا كلَّه كان بسبب الجهود الساعية إلى إيجاد علاج لأسس المسيحية، التي تعارض إنشاء حكومة مستقلة، فلم يمكن للروس أن يقيموا دولةً مستقلةً إلا بقبول بابوية القياصرة.

٣ ـ نظام المعاهدة البابوية (الكونكوردا): ففي الكنيسة الأرثوذكسية، وجدت العلاقة بين الحكومات الدنيوية والروحانية حلًا في شكل نظام ضار، لكنه مستقرٌّ، أما في الكاثوليكية فقد ظلَّت العلاقة في حالة من الفوضى المستمرة. اعتاد البابوات على ادعاء ولايتهم على المسائل السياسية، ورفض الحكَّام قبول تلك الدعوى؛ لأنه كما أن الدين لن يعترفَ بسُلْطَةٍ تعلو عليه، فكذلك الدولة. في الكنيسة الأرثوذكسية، ضحَّى الدينُ بنفسِه من أجل الدولة، أما في الكاثوليكية الرومانية ـ من ناحيةٍ أخرى ـ فقد أراد البابوات أن يضحُّوا بالدولة من أجلِ الدين، وسعوا ـ كممثلين لله ـ أن يصبحوا حكَّام الحكَّام على الأرض، خلفًا للقيصر الروماني القديم. فعندما كان أصحاب السلطة الدنيوية أقوياء كانوا يرفضون هذه التبعية، التي تنافي طبيعة الدولة،

وأصْدَرُوا مراسيمَ تحدِّد سلطةَ الأساقفة في بلادهم. وعندما أدرك البابوات أنهم غير قادرين على كبح سلطات الملوك بدأوا في التفاوض معهم، في محاولة لإبرام توافقاتٍ تحقِّق مصلحتهم قدر الإمكان. لكن هذه التوافُقات لم تكن مخلصةً قطُّ. فلم يقبلها البابوات إلا مؤقتًا، من أجل استعادة ولايتهم العامَّة مرةً أخرى في ظلِّ الظروف المناسبة؛ بل لم يُخفوا اعتقادهم بأن هذه التوافقات كانت من جانبٍ واحدٍ فقط، وأنها ليست ملزمةً للكنيسة. وتاريخ أوروبا مليء بأمثال هذه التوافقات، التي كانت تتغيَّر باستمرار، وكانت تجرُّ الجانبين دائمًا إلى الصراع.

٤ ـ **نظام فصل الدولة عن الكنيسة**: تبيَّنت الاستحالةُ التامَّة للحِفاظ على العلاقة بين الدولة والكنيسة في ظل نظام من التوافُقات في فرنسا أخيرًا، وقرَّر البرلمان الفرنسي [بعد ثورة ١٧٨٩مَ] أن يفصل هاتين القوتين تمامًا. ومنذ ذلك الحين، لم يعد لفرنسا دين رسميٌّ، ولم تعد الكنائس تتمتَّع بأيِّ طابع رسميٍّ. وأصبحت لا تعدو كونها جمعياتٍ خاصَّة تعمل تحت قانون الجمعيات. وهكذا أصبحت الدولة علمانية لائكية تمامًا، وأصبح الدين غير رسميٍّ. وعلى الرغم من أن هذا كان مصدرًا خطيرًا للمرض في الأمَّة الفرنسية، فإنه كان نتيجةً حتميةً للكاثوليكية.

النتيجة الطبيعية الممكنة لصِرَاع الحكومة مع الحكومة السياسية هي إما القيصرية البابوية وإما اللائكية. ولم يتحقَّق نموذج [السلطة العامَّة] «للبابوات» إلا في التبت. لكن هذا كان بسبب حيلة اتخذتها الحكومة الصينية. ففي القرن الأول من الهجرة، احتلت مملكة التبت جزءًا كبيرًا من الصين وتركستان، وأقامت إمبراطورية عظيمة. ونجح الصينيون في طرد الملك التبتي بتشجيع الدلاي لاما ودعمهم بالقوات العسكرية. ومنذ ذلك الحين، ظلَّ الدلاي لاما في التبت يتمتعون بسلطة مطلقة؛ لكن الشعب التبتي وصل إلى حالة التخلُّف الراهنة في ظلِّ هذه الحكومة.

يتبيَّنُ من التوضيحات السابقة أنَّ المسيحيَّة لا يمكن التوفيقُ بينها وبين الدولة الحديثة. ولننظر الآن إلى الإسلام من وجهة النظر هذه. في الإسلام، كلٌ من الدولة والقانون يقعان داخل نطاق الدين. وتشتمل أحكام الدين على كلٍّ من الأحكام القضائية والوصايا الدينية. ويُعهَد بتنفيذ المهام القضائية إلى

الخليفة. والفقهاء الذين ثبتت أهليتهم للإفتاء يكلَّفون بمهمَّة نشر الوصايا والأحكام الدينية. وهم خاضعون للسُّلْطة القضائية للخلفاء، لكنهم ليسوا مُلزمين في فتاويهم بآراء هؤلاء الخلفاء. وأما القضاة فهم نائبون عن الخليفة، ويمارسون وظيفتَهم القضائية نُوَّابًا عنه، وبذلك فهم مُلزمون في المسائل الاجتهادية باتباع الحكم الذي يرجِّحه الخلفاء، حتى لو لم يكن هذا الحكم موافقًا لفتاويهم؛ بل حتى لو خالف أقوالَ أحدِ المذاهب الأربعة؛ لأن رأي الخليفة ومراسيمَه «نافذة قضائيًّا»، وهي بصفتها كذلك تتمتَّع بالطبيعة القانونية، لكنَّ الرأي الصادر كفتوى لن يكون ذا طبيعة قانونية.

هناك مثلًا الكثيرُ من الأحكام التي يُفتى بها في فقه المذاهب الشافعية والمالكية والحنبلية، والتي يتبعها المفتون من هذه المذاهب في فتاويهم. لكن القضاة في الأراضي العثمانية - من ناحية أخرى - لا يحكمون إلا بما وافق الفقه الحنفي. وبذلك، فإن أحكام الفقه الحنفي وحدها هي المتبعة قضائيًّا وتتمتَّع بالطبيعة القانونية. أما أحكام المذاهب الثلاثة الأخرى، فقد ظلَّت مرهونةً بالإفتاء. وعلاوة على ذلك، فقد قبِلت الخلافة العثمانية بخمسة كتبٍ فقط من كتب الفتاوى في المذهب الحنفي للتطبيق القضائي، ولا يحكم القضاة إلا على أساسٍ من هذه الكتب. ولكن حتى المفتون من المذهب الحنفي لم يكونوا ملزمين بالتقيُّد بهذه الكتب الخمسة. وكان المقصود من تدوين مجلة الأحكام العدلية [عام ١٨٧٦م] هو بيان الأحكام التي يجب على القضاة اتباعها، لا الأحكام التي يجب على المفتين الإفتاء بها.

ويترتب على هذه الاعتبارات أن المفتين أحرار ومستقلون تمامًا في إعلان الأحكام الدينية على الرغم من اعتمادهم على الحاكم أو الخليفة؛ لأن الخليفة وإن كانت له السلطة القضائية فليس لديه أيُّ سلطة على المسائل الدينية كالبابا الكاثوليكي أو القيصر الروسي. والمفتون أيضًا ليس لديهم أيُّ سلطة على المسائل الدينية. ولا يتمتعون إلا بسلطة الإفتاء، وذلك بسبب أهليَّتِهم في العلم. وفرقٌ كبيرٌ بين «السلطة» وبين «الأهلية». وهكذا، فالحقُّ القضائيُّ يرجع حصرًا إلى الخليفة؛ لأنه يتمتَّعُ بالسُّلْطة القضائية. لكنَّ سُلْطةَ الإفتاء عند المفتي لا تجعل الإفتاءَ مَقصورًا عليه. فلا جدالَ في حقِّ الإفتاء؛ إلا فيما يتعلَّق بسؤال الأهلية. وحقيقةُ أنَّ المفتي ليس لديه سلطةٌ على المسائل الدينية تُبيِّنُ أنه لا وجودَ لحكومة إفتاء للمفتين، بالإضافة إلى

الحكومة القضائية للخلفاء. ففي الإسلام حكومةٌ واحدةٌ فقط، وهي حكومة الخليفة. وهكذا فالخليفةُ مستقلٌّ تمامًا في حكومته القضائية؛ والمفتي مستقلٌّ بالقدر نفسه في تدريس الأحكام الدينية والإفتاء بها. وكما أن الأحكام القضائية لا تعرقل العمل الآمن بالأحكام الدينية، فكذلك الأخيرة، لا تتدخَّلُ في المسار الآمِنِ للقضاء.

في إحدى مقالاتنا السابقة، أظهرنا أنه لا يمكن توحيدُ القضاء والإفتاء في منصبٍ واحد. ولكن لهذه القاعدة استثناءات. فلم يكن في اتحادهم في شخص النّبيِّ ﷺ أيُّ ضرر. فقد كان في وضعٍ لا يجعله يخلط بين الاثنين، وكان إلى جانب هاتين الوظيفتين قائمًا بمهمَّةِ الرسالة أيضًا. وإذا أخطأ أو زلَّ في إحداهما، كان الوحي يصحِّحُه.

وبصورة ثانوية، قد يتَّحِدُ منصبُ الإفتاء والقضاء في الخليفة؛ لأن القضاة الذين هم نوّاب الخليفة عليهم أن يتبعوا قوله. وإذا كان القاضي تابعًا في إجراءاته القضائية ومستقلًا في إفتائه، فسيكون في موقف صعب. فماذا يفعل إذا كان قوله مخالفًا لقول الخليفة؟ لذلك، سيكون من المستغرب أن يفتي بقوله إذا كان يحكم ويقضي بقول الخليفة المخالف لقوله. كما أنَّ الأحكامَ القضائية تتعرَّضُ لضروراتٍ مُعيَّنَةٍ في قضايا الضمير. فإذا اتبعها القاضي، وإذا كان يقضي بها كنوعٍ من القضاء، فكيف يمكنه أن يفتي بما يخالفها؟ كيف يكون لديه ضميرانِ في وقتٍ واحد، أن يصرِّح بأن الشيء الواحد جائز وغير جائز؟ فليس للقاضي أن يفتي إلا إذا تمكَّن من مواجهة صعوباتِ موقفه هذا.

ولننتقل الآنَ إلى موضوعِنا الرئيس. لقد رأينا أعلاه أن الإسلام لا يتعارض مع الدولة الحديثة؛ بل على النقيض من ذلك، الدولة الإسلامية تعني دولة حديثة. ولكن كيف اتفق أنه لم توجد الدول الحديثة إلا في البلدان المسيحية؟

عندما ندرس تاريخَ المسيحية، نرى أنه في أعقاب الحروب الصليبية [القرن الحادي عشر إلى الثالث عشر]، بدأت حركة جديدة في أوروبا، وقد تعرَّفت بعد ذلك إلى الثقافة الإسلامية. هذه الحركة كانت تهدف إلى تقليد الحضارة الإسلامية والدين الإسلامي. وقد اخترقت أوروبا بمرور الزمان،

وبلغت ذروتها أخيرًا في البروتستانتية، التي أضحت دينًا جديدًا يعارض تمامًا المبادئَ التقليدية للمسيحية. رفض هذا الدين الجديد الكهنوت، ووجود نوعَيْن من الحكم، الروحي والدنيوي. ورفض أيضًا البابوية، والمجالس الكنسية، ومحاكم التفتيش ـ وباختصار، رفض جميع المؤسسات التي كانت موجودة في المسيحية ـ خلافًا لمبادئ الإسلام. ألا يحقُّ لنا أن ننظر إلى هذا الدين ونعده شكلًا من المسيحية المتأسلمة بصورة أو بأخرى؟ لقد ظهرت الدولة الحديثة إلى الوجود في أوروبا أولَ ما ظهرت في الدول البروتستانتية. وظهر النظام الدستوري في إنكلترا، وتأسست أول دولة قومية في الولايات المتحدة، وظهرت أول دولة ثقافية في ألمانيا. وكان علماء الاجتماع العنصريون يعتقدون أن التفوقَ الحضاريَّ في هذه الدول وفي الأمم الاسكندنافية يرجع إلى انتمائها إلى الأجناس الجرمانية والأنغلو ـ ساكسونية. أمَّا علماء اجتماع الدين، فيعتقدون أنَّ تراجُعَ الأمم اللاتينية كان بسبب كاثوليكيتها، وأن تخلُّف الروس كان نتيجة لأرثوذوكسيتهم، وأن تقدُّم الأمم الأنغلو ـ ساكسونية كان بسبب تحرُّرهم من التقاليد الكاثوليكية، واقترابهم من مبادئ الإسلام. وإذا كانت هذه المبادئ التي اقتبستها البروتستانتية من الإسلام هي من عوامل هذا التقدُّم، أفلا تشكِّل أيضًا دليلًا تجريبيًّا على أن الإسلام هو الدين الأكثر حداثةً والأكثر عقلانيةً؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن تبرير محاولة رجال الدولة في التنظيمات [أي: حركة الإصلاحات الإدارية العثمانية في القرن التاسع عشر] لتنظيم المجتمع الإسلامي تقليدًا «لمجتمعات» [الأقلية] الموجودة في بلادنا؟ لقد ظهرت المنظمات المسيحية في شعبٍ تابع، وربما لم تكن مناسبةً إلَّا «للمجتمعات» التابعة. أما الأمم الحرة والدول الحرة فيمكنها أن توفِّق أمورها بمؤسسات الإسلام فقط؛ لأن الإسلام نشأ في قومٍ أحرار كانوا يريدون إنشاء دولة مستقلة.

الفصل السادس والعشرون

جمال الدين تشاوشيفيتش

رسالة وجواب

كان جمال الدين تشاوشيفيتش (البوسنة، ١٨٧٠ ـ ١٩٣٨م) من رجال الإصلاح الديني والتعليم المثيرين للجدل. كان أبوه أحدَ الأئمَّة المحليين في شمال غرب البوسنة، وتلقى تشاوشيفيتش تعليمَه الأول على والده، ثم تابع دراسته في إحدى المدارس الدينية البوسنية في بيهاتش. وفي سنِّ السابعة عشرة، واصل دراسته في إسطنبول وتلقى تعليمًا تقليديًّا، كما التحق بكلية الحقوق. وفي عام ١٩٠٠م زار تشاوشيفيتش القاهرة، ولقي هناك محمد عبده (الفصل الثالث)، وحضر دروسه لعدَّة أشهر. وقد ترك عبده أثرًا قويًّا في تشاوشيفيتش، فكان يسميه بـ«المعلِّم المبجَّل». وعند عودته إلى البوسنة في عام ١٩٠٣م، بدأ تشاوشيفيتش حياتَه المهنيَّة، فعمل مدرِّسًا للغة العربية، وعضوًا في المجلس الأعلى للمجتمع الإسلامي البوسني. وبين عامي ١٩١٤ و١٩٣٠م، شغل منصب رئيس العلماء، وهو أرفع منصب إسلاميٍّ في مملكة يوغوسلافيا. ووفقًا لتشاوشيفيتش، كان السبب الرئيس في مرض المجتمع المسلم هو ضعف التعليم، الذي يضرب بجذوره في الحالة المؤسفة لمؤسساته التعليمية. فكرَّس نفسه لقضية الإصلاح التعليمي، بالحماس التبشيري المعهود للإسلام الحداثي. وسعى إلى تعزيز تعلُّم القراءة والكتابة، من خلال تقديم نوع ميسَّر من الأحرف العربية للغة البوسنية. وفي عام ١٩٣٧م، شارك في ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة البوسنية مع التعليق عليها. وقد لقي تشاوشيفيتش معارضةً من المحافظين المسلمين. وكما يتبيَّن من المقال التالي، فقد امتدَّ هذا النزاعُ إلى جدلٍ في إحدى الصُّحف مع أحد قادة المجتمع الكبار في سراييفو،

الذي اتهمه بمخالفة الأمر بالنقاب في الإسلام[١].

Source: Mehmed Džemaluddin ēauñeviæ, "Pismo i Odgovor" (Letter and Response), *Novi Behar (New Bloom)*, Sarajevo, Yugoslavia, number 19, 1928, pp. 290-295.

ترجم المقال من اللغة البوسنية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتب المقدمة: عاصم زوبتشوڤيتش.

---

(١) Enes Kariæ, *Twentieth Century Islamic Thought in Bosnia-Herzegovina* (Sarajevo, Bosnia and Herzegovina: ElKalem, 2001), pp. 107-224; Hfz. Mahmud Traljic, *Istaknuti Bosnjaci (Prominent Bosniaks)*, ẓd ed. (Sarajevo, Bosnia and Herzegovina: Rijaset, 1998), pp. 51-58; Muharem Dautoviæḥ *Bibliografija Radova Dzemaludina fcaus'evic'a (Bibliography of Works by Džemaluddin ēauñeviæ)* (Sarajevo, Bosnia and Herzegovina: Takvim, 1998); Smail Balic, *Das unbekannte Bosnien (The Unknown Bosnia)* (Koln, Germany: Bohlau, 1992), pp. 339-344.

رسالة وجواب

[رسالة من الحاج موجاغا مِرهِمتش (البوسنة، ١٨٧٧ ـ ١٩٥٩م) إلى تشاوشيفيتش]:

سيدي المستنير!

تلقَّى مجلسُ الجماعة ردَّكم في الثاني والعشرين من ديسمبر [١٩٢٧م]، على رسالتنا المؤرَّخة في العشرين من الشهر نفسِه، عبر مجلس وقف المعارف الإقليمي، ودرَسَها بعناية.

أولًا: يلاحظ مجلس الجماعة أنكم لم تجيبوا عن النقطة الرئيسة في رسالتنا؛ أي: ما يتعلَّق بتصريحاتكم لمراسلينا الصحفيين، التي أكَّدَتْها تصريحاتكم اللاحقة أيضًا.

عبَّر مجلسُ الجماعة عن قلقه من أنَّ الطريقة التي انتقل بها الخلافُ في هذه المسائل الدينية المحضة إلى الصحافةِ والجمهور قد يكون لها عواقبُ وخيمةٌ للغاية. ولسوء الحظ، فقد تبيَّن أن هذا القلق كان له ما يبرِّره، ويمكننا الآن أن نرى أنَّ غير المتأهِّلين أصبحوا يناقشون هذه المسألةَ أكثر من المتأهلين، وبطريقةٍ لا تكاد تخدم مصالحَ المجتمع الإسلامي؛ بل تضرُّ بالمسألة نفسِها. ومن دواعي أسفنا أنه يجب على مجلس الجماعة أن يذكر أنك المسؤول عن ذلك الاتجاه الذي اتخذته المسألة، ولم يكن ينبغي لها ذلك أبدًا.

وبالإضافة إلى ذلك، خلُص مجلس الجماعة من ردِّكم أن تصريحاتكم للصحافة، والملاحظات التي اقتبستموها في ردِّكم، لم تكن متسقةً للأسباب التالية:

١ ـ التصريحات التي أدليت بها للصحافة، دون تفسيرٍ أو تعليلٍ، تُبيِّن أنك تؤيِّدُ نزْعَ النقاب عن المرأة، وأنك مؤيدٌ لخطوة لا يمكن أن تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية، التي يتبعها المسلمون من جميع المذاهب حتى يومنا هذا، والتي نلتزم بها بشدَّة، ولا نتخلَّى عنها بأي حالٍ من الأحوال.

٢ ـ مذكورٌ في ردِّكم أنَّ «معلِّمك المبجَّل» [محمد عبده، مصر، ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م؛ الفصل الثالث] علَّمك كيفية استنباط الأحكام الفقهية من القرآن وبيان رأيك وفقًا لذلك، ولذلك قلتَ إنه يجوز للمرأة أن تخرج من منزلها كاشفةً وجهها، على الرغم من أن رأيك هذا يعارض الأدلة الشرعية الأخرى، التي لا يمكن لأهل السُّنَّة أن يتركوها بحال، والتي من دونها لا يمكنهم البقاء. وهذا معلومٌ من جميع ما ورثناه عن المسلمين السابقين، وعليه عملُنا نحن المسلمين جميعًا، إلا بعض الزنادقة.

السيد المستنير! نحن نفترض من تفسيركم، كما قلتَ بنفسك، أنك ترغب في تفسيرِ الإسلام وأحكامه وفقًا لقدرتك فقط، وفَرْضِ ذلك على الآخرين، بينما يتعارض هذا مع فهم جميع المجتهدين، الذين لا يقبلون الاجتهادَ الفرديَّ لِمَنْ هم أعلم بكثير وأعلى مرجعية [وقدَّموا الاعتماد على الإجماع].

إنَّ العلماء في جميع أنحاء العالم الإسلامي مُتَّفِقُون على عدم جواز الاجتهاد ـ والاجتهاد مقصور على المسائل التي ليس فيها حكم واضح في المذاهب السائدة ـ إلا لِمَنْ حاز جميعَ شروط الاجتهاد، التي لم يكن المعلِّم المبجَّلُ قد حازها ولا ريب، وبعد اجتماع هذه الشروط يمكن لمن حازها أن يتناول تأويل مثل هذه الأسئلة ذات المسؤولية الكبيرة. ويضع علماء الإسلام هؤلاء الأفراد ضمن الفئة الثالثة من الفقهاء، وهي فئة مجتهد المسألة.

ولنُلْقِ نظرةً على تاريخ التشريع لنرى مَنْ هم هؤلاء الأفراد، وما نوع العلماء الذين يدخلون في هذه الفئة. إنَّ علماء الإسلام لم يجدوا مَنْ تحقَّقَتْ فيه شروطُ هذه الفئة، حتى العالم الشهير [أحمد بن علي] الجصَّاص [٩١٧ ـ ٩٨٢]، الذي يضمحل في ظلِّه كلُّ العلماء في قرننا، حتى المعلِّم المبجَّل نفسه.

والعمل بالمعنى الظاهر من القرآن مسؤوليةٌ كبيرة؛ لأنه يستلزم درجةً من العلم لم يجدها العلماء، حتى في المرجعيات الأعظم بكثيرٍ من العلماء في قرننا.

سيدي المستنير! تقول إنك تستنتج أنه يجوز كشف وجه النساء من الآية ٣٠ و٣١ من سورة النور. وفي هذا تستشهد بالجصاص، وتأخذ ما يناسبُك فقط، ولا تذكر كلَّ ما هو مذكور في أحكام القرآن للجصاص. إنَّ الجصاص يستدلُّ بجملة النصوص على ضرورة تغطية وجه المرأة، إلا في الحالات الاستثنائية القصوى، التي لا يترتب عليها بأي حالٍ من الأحوال ـ كما تفسرها ـ جوازُ خروجها إلى الشوارع مع كشف وجهها.

تقول في تصريحاتك إنَّ المرأة يمكنها أن تخرج من بيتها مع كشف وجهها، دون أن تخالفَ أوامر القرآن. ولا ندري كيف توصَّلْتَ إلى هذه النتيجة.

أنت تعلم أنَّ الصلواتِ الخمسَ كانت واجبةً في مكة، وأنَّ لباس المرأة في الصلاة كان مفروضًا في ذلك الوقت. فالآية هنا تنصُّ على وجوب تغطية المرأة لكلِّ بدنها إلا الوجه واليدين والقدمين. ثمَّ لاحقًا نزلت الآيةُ التي أشرتَ إليها، والتي تنصُّ بوضوحٍ على وجوب ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور: ٣١].

فإذا كانت المرأة تغطِّي كل شيء ما عدا وجهها ويديها وقدميها وفقًا للأمر الأول، فما دلالة الآية الثانية؟

ثم نزلت آية أخرى تقول: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٩]، التي يتبيَّن منها أنَّ شيئًا آخر يجب تغطيته بخلاف المنصوص عليه مِن قَبْلُ، فكيف تستنبط منها حُكمًا بأن تظلَّ النساء على ما وُصِف سابقًا من لباس الصلاة؟

يقول القرآن الكريم أيضًا: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، التي يفسرها العلماء بأنه يحرم على المرأة إبداء زينتها، فإذا لم يكن وجه المرأة من زينتها، فما زينتها إذن؟ كما يقول في آية كريمة: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ الآية [النور: ٦٠]، التي تبيِّن بوضوحٍ أنه حتى القواعد

من النساء اللاتي لا يرجون نكاحًا ولا يشتهيهنَّ الرجال: فالأفضل لهنَّ أن يغطين وجوههنَّ.

وفي ضوء كل الآيات المذكورة آنفًا، ينصُّ الجصاص في أحكام القرآن أنه يجب على المرأة تغطية وجهها، إلا في أثناء الصلاة.

ومنذ نزول آية الحجاب، في زمن النبيِّ ﷺ والصحابة والخلفاء وحتى يومنا هذا، كانت النساء منتقباتٍ، وهو خيرُ دليلٍ على خطأ تفسيرِك؛ لأنهم أعلمُ منك بالقرآن الكريم بلا ريبٍ.

سيدي المستنير! في هذه المناسبة سنذكر في تفسير هذه المسألة وفهمها ما قاله العالم الإسلامي العظيم الراحل [محمد] ذهني أفندي [تركيا، ١٨٤٥ ـ ١٩١٣م]، الذي يعظِّمُه جميعُ العلماء في عصرنا، كما تشهد بذلك كلماته الطيبة والأقوال التي نقلها العظيم المشهور [خواجه أمين أفندي زاده] علي حيدر [تركيا، ١٨٥٢ ـ ١٩١٨م] وغيره.

هذا العالم الضليع في اللغة العربية، الذي لا يمكنك الطعن في علمه، لديه تفسير وفهم للقرآن مخالف لفهمك. في الصفحة ١١٣ من كتابه الفقهي مفارقات ومناكحات، يقول: «القول بأن الوجه ليس بعورة خارج الصلاة خطأً لا يغتفر».

وهذا الكتاب صدر بموافقة المسؤولين الشرعيين [في الدولة العثمانية]، وكان دليلًا لجميع المدارس العُليا حتى حكومة [مصطفى] كمال باشا [أتاتورك، زعيم تركيا، ١٩٢٢ ـ ١٩٣٨م]؛ ولم يعترض أحدٌ قطُّ على هذا الحُكم الذي أورده، ولم يصِفْه أحدٌ بأنه محافظ أو ظلاميٌّ بسبب هذا؛ بل كان يحظى باحترام الجميع وإقرارهم، حيث سمَّاه الأدباء بنبيل العصر، ووصفه الفقهاء بإمام العصر.

٣ ـ يبدو من جوابك أنك لا تأخذ بعين الاعتبار فسادَ هذه الأزمنة، ولكن في عصرٍ يبحث فيه العالم المتحضِّر بأسره عن سُبُلٍ لتقييد الانحراف الأخلاقي في النساء، وعندما يهتف جميع شيوخ الأديان الأخرى قائلين للنساء: «استُرْنَ أنفسَكنَّ»، فتصريحاتُك للأسف تمنح نساءَنا ـ اللاتي يرتدين الحجاب الآن ـ مبررًا لكشْفِ وجوههنَّ.

وبدافع من القلق على الأخلاق الإسلامية، كان مجلس الجماعة أوَّلَ مَن رفع صوتَه قبل بضع سنوات، وبادر بإنشاء لجنة لحماية الأخلاق. وعلى الرغم من أنَّ هذا كان واجبك [لكونك رئيس العلماء]، فإنَّ مجلس الجماعة قد أخذ على عاتقه إنشاء هذه اللجنة، للارتقاء بهؤلاء الإناث اللاتي تراجعت أخلاقهنَّ. وفي محاولة للحدِّ من انتشار الفجور، سأل مجلس الجماعة المفتي في سراييفو عمَّا إذا كان يجوز كشف وجه النساء اللاتي لا يمكن إثناؤهنَّ عن حياة الفسق بأيِّ سبيل، لكي توصم أفعالهنَّ ولحماية المنتقبات والعفيفات من الإغراء. وكانت فتوى المفتي بأنه حتى هؤلاء لا يجوز لهنَّ أن يكشفن وجوههنَّ.

٤ ـ قيل في جوابكم إنك تفضِّل أن ترى امرأةً مسلمةً تكشف وجهها وتكسب قُوتَها بشرف، على أن ترى المرأة التي تُسمَّى منتقبة، والتي تزهو بنفسها في الأماكن العامَّة. ونفهم من ذلك أنك تقدِّم الظروف المادية السيئة للمسلمين على الأوامر الدينية. وإلى يومنا هذا لم يسعفنا الحظُّ لنراك تتخذ أيَّ إجراء من شأنه أن يمكِّن نساءنا الفقيرات من كسب قوتهنَّ بشرفٍ دون التعرُّض لجميع الإغراءات التي تهدِّدهنَّ في هذه الأزمنة الفاسدة، حتى وهنَّ منتقبات، ناهيك بأن نلقي بهنَّ إلى الشوارع مكشوفات الوجوه، مفتقرات إلى التربية السليمة.

وإذا كنتَ قد شرعتَ في هذا العمل أداءً لواجبك الشرعي، فإننا على يقينٍ من أن جميع مسلمي البوسنة والهرسك كانوا ليتبعونك على هذا الطريق ممتنين لك، ونجزم أنك كنت ستحقِّق نجاحًا عظيمًا في هذا الأمر، بدلًا من السماح بمناقشة هذه المسائل الدينية المحضة في الصحف، والسماح لغير المتأهلين بالدخول في هذه الأمور.

دون أي سببٍ على الإطلاق، أدليتَ بتصريح في مقر جمعية الكاجريت يبدأ بهذه الكلمات: «لا يمكن للمرء أن يمهِّد طَرِيقًا دون أن يكون مستفزًّا» (جريدة الكاجريت، ١٦ ديسمبر ١٩٢٧، العدد ٢٤)، لكننا لا ندري مَنِ الذين ترغب في استفزازهم، ومع مَنْ تريد أن تخوض نزاعًا، وضد مَنْ تريد أن تثير المعارك.

ومع النظر بعين الاعتبار إلى الضَّجَّةِ التي تسبَّبت فيها تصريحاتك بين

المواطنين، التي أدت إلى ظهور دعواتٍ لإدانة فعلكم في جلسة علنيَّة، فإنَّ مجلس الجماعة ـ بقصد حماية موقفك والحد من الجدل العام في هذه المسائل الدينية البحتة ـ قدَّم اعتراضاتٍ إليك من خلال القنوات الرسمية، لكنك تعاملتَ معها باستخفاف؛ فبدلًا من أن تتعامل مع الأمر بوصفه سرًّا رسميًّا، نشرت رسالتنا وجوابك في الصحافة اليومية، مما يبيِّن بوضوح أنك تتمنَّى وترغب في مناقشة هذه المسائل الدينية المحضة على الملأ، وبذلك تفي بتصريحك للكاجريت: «لا يمكن للمرء أن يمهِّد طريقًا دون أن يكون مستفزًّا».

ولسوء الحظ، هذا التحدي من جهتك قوبل بردِّ فعل، فقد قرأنا مؤخرًا في جريدة بلغراد السياسية بعض التصريحات للمدافع المزعوم عن أفكارك، الذي لا يستحي من وصف أحاديث الكتب الستة بأنها مكذوبة وغير صحيحة.

وعندما نقرأ هذا، كنا نتوقَّع منك حقًّا أن ترفع صوتك ضد هذه الفضيحة، ولكن للأسف لم يحدث هذا، حيث لم ترد على هذه الفضيحة.

أما مسألة الأوقافِ الدينية، فإنَّ مجلس الجماعة عليه أن يعلن ـ مع الأسف ـ أنك أَثَرْتَ هذه المسائل في غير مواضعها. إنَّ قضايا الأوقاف تقع ضمن اختصاص المنتدى الخاص بنا، وهو السلطة الوحيدة المؤهلة والمختصَّة بمناقشة هذه القضايا. والإدلاء بتصريحاتٍ خارج هذا المنتدى لا يمكن إلا أن يكون الغرض منه فتح الطريق أمام الضغط على مجلس وقف المعارف، للانحراف عن المسار الذي ينظمه قانون الأوقاف.

يرى مجلس الجماعة أنَّ احترام خطابات الوقف ومبادئ مؤسسة الأوقاف قد حافظ على استقلال الأوقاف؛ لأننا نشهد جميعًا إلامَ انتهت مؤسسةُ الأوقاف المركزية بشرائها لأسهم البنوك، وهذا المصير قد يصيبها أيضًا، من خلال توحيد ممتلكات الوقف.

وأما مسألة ارتداء القبعات، فقد اتخذ العلماءُ موقفًا بالفعل من هذه القضية، وبالإشارة إلى فتواكم: فقد عبَّروا عن رأيهم الذي يعارض فتاويك التي نُشرت على الملأ من خلال تصريحاتٍ خاصَّة. ومن المعلوم أيضًا لمجلس الجماعة أن علماء مصر قد أصدروا فتاوى في ارتداء القبعات وفقًا

للمذاهب الأربعة. وقد أكَّد هذه الفتاوى رسميًا شيخ الإسلام، وشيخ الأزهر، ومفتي مصر، وهي تعارض تمامًا قرارك في المسألة وتصريحاتك الأخيرة.

لقد أُرسلت نسخٌ من الاعتراضات - التي أرسلناها إليك - إلى مجلس العلماء أيضًا؛ وفي الردِّ الذي تلقيناه على هذه الاعتراضات، لا يشاطرك أعضاء المجلس آراءَك أيضًا، كما لا يوافقون على التصريحات الفردية في هذه المسائل المهمَّة، مما يبرِّر أسبابَ مجلس الجماعة لتحذيرك من استنباطات رجال الدين فيما يتعلَّق بوجهات نظرك.

وخير دليل على الصِّحَّةِ التامَّةِ لموقف مجلس الجماعة في جميع المسائل المذكورة في اعتراضاتنا، هو بيان المفتي الأعلى في بلغراد، زكي أفندي المستنير، الذي نُشِر في مجلة بلغراد بوليتيكا في ٣١ ديسمبر ١٩٢٧م، وهو بيان مناسب تمامًا لمنصبه، ويلائم المكتبَ الذي يشغله، ويشير إلى قواعد الشريعة، وكذلك البيان الصادر للمفتي [إبراهيم] ماكلاجليتش [البوسنة، ١٨٦١ - ١٩٣٦م].

وفقًا لكل ما ذُكر أعلاه، يرى مجلس الجماعة أنَّ من واجبه أن يذكر أن رسالتكم لا تحتوي على أيٍّ ردود حقيقية على الأسئلة المطروحة يمكن أن تُرضي هذا المجلس.

وأخيرًا، يجب على مجلس الجماعة أن يشير إشارةً خاصةً إلى أن اعتراضاته تُعَدُّ وثيقةً رسمية، ووفقًا لتعليمنا ولأعراف المهنة: لا تتضمَّن المراسلات الرسمية التحية، لكنك تعاملت مع هذا باستهزاء، بطريقة لا تلائم الإنسان الجاد مثلكم.

سراييفو، ١٢ يناير ١٩٢٨م

الرئيس مِرهِمتش

إلى مجلس الجماعة لوقف المعارف في سراييفو، عن طريق مجلس وقف المعارف الإقليمي في سراييفو،

لقد استلمت رسالتَكم المؤرخة في ١٢ يناير، وهنا ردي:

إنَّ إجاباتي تتَّفِقُ مع ما أمر اللهُ به في القرآن، ومع درايتي بما قاله الفقهاءُ والشُّرَّاحُ، فإنني أفضِّل الالتزامَ بما أمر به القرآن؛ لأنه أبديٌّ وصالح

لكل زمان. وهذا عندي هو عينُ ما أمر به القرآن نفسُه؛ لأنه يأمر بالتفكُّر والدراسة والبحث. ولست في هذا الصدد في حاجة إلى إذنكم؛ ولذلك فلا داعي للإنكار عليَّ فيما دعاني الله ﷻ إلى القيام به. وكان من التجاوز الصارخِ انتقادُ أساتذتي السابقين والحاليين. إنَّ تقسيم فقهاء الشريعة معلومٌ لديَّ. وهذا التقسيم من صُنْعِ الإنسان، ولم يرد في القرآن. وإذا كنتم قد ذكرتم هذا التقسيم ليمكنكم القول إن «فلانًا خيرٌ من علان»، فهذا خطأ؛ لأن الله وحده يرى ويسمع ويعلم كلَّ شيء، وهو وحده الأعلم بخيرية فلان وعلان. هذا، ولم يتحدَّث إليَّ قطُّ أحدٌ من علماء الدين بمثل تلك العبارات التي تحدثتم بها. ومن المعلوم أن الأئمَّة الأربعة الكبار كانوا دائمًا يقولون: لا نُلزم أحدًا بقبول ما نراه صحيحًا، ولكل إنسان أن يستدلَّ بالنصِّ إذا أمكنه، ولا نأمر أحدًا بأن يقلدنا تقليدًا أعمى. وبصرف النظر عن هذا، أنتم تعلمون أن عقيدة الإسلام لا تعترف بأيِّ منتدى يمكن أن يحظر ما أباحه القرآن. وفي الإسلام، لا يمكنك أن تصف أحدًا بالكفر، ما لم يرغب هو نفسه في ذلك.

قلتم إن جميع المسلمين حتى يومنا هذا قد التزموا بأحكام الشريعة المتعلِّقة بنقاب المرأة، وهذا لا يتفق مع الحقيقة. فأولًا: في وطننا أماكن تخرج فيها المرأة المسلمة كاشفةً وجهَها، وسلوكها مع ذلك صحيح ولائق. ثمَّ إن عادات التودُّد والمغازلة عندنا تبيِّن أننا لم نتبع هذا الحكم الفقهيَّ قطُّ. وكذلك، فإنَّ بناتنا اللاتي تجاوزن سِنَّ العشرين لم يقمن حتى بستر الأجزاء التي أوجبت سترها الآية الحادية والثلاثون من سورة النور. وقد رأى العلماء كل ذلك لعدَّة قرون، لكنهم لم يزعموا أنه لم يكن موجودًا. والآن، يتمنَّى مجلس الجماعة أن يغضَّ الطرف عن هذا؛ لذلك يدَّعي أن النساء كان يسترن كل شيء. وبصرف النظر عن هذا، فأنا أعرف مناطق في تركيا حيث كانت النساء تخرج فيها كاشفاتٍ لوجوههنَّ، خلال زمن الخلافة والمسؤولين الدينيين [أي: في زمن الدولة العثمانية]. وفي أثناء دراستي في عهد السلطان الراحل عبد الحميد [الثاني، حكم بين ١٨٧٦ ـ ١٩٠٩]، وفي الوقت نفسه الذي كان الراحل ذهني أفندي ينشر فيها كتبه، افتُتحت معاهدُ التعليم العالي للنساء في إسطنبول، وكان يحضرها آلاف من الطالبات، وجميعهنَّ من البالغات، وكانت تدرسهنَّ معلِّمات وأساتذة كاشفات

لوجوههنَّ. كان كل هذا معلومًا للخليفة نفسِه ولشيخ الإسلام، وكذلك للمفتين والقضاة والقضاة العسكريين؛ بل هو معلوم لله تعالى، ولم يلتفت أحدٌ إلى خطأ ذهني أفندي. كما أنني على دراية بجزءٍ صالح من الجزيرة العربية وجميع أنحاء مصر الثلاثة. والأمور هناك أيضًا ليست كما تتخيلون. ففي مصر، تكشف النساء المسلمات اللاتي يعملن في الحقول والمصانع وجوههنَّ وأيديهنَّ. والحال أيضًا كذلك في صعيد مصر. وأما في الصحراء النوبية بالقرب من بحيرة تشاد، فيعيش المسلمون الطوارقُ، الذين يغطي رجالهم وجوههم وتكشف نساؤهم عن وجوههنَّ. وفي مصر، ترتدي الفتياتُ المسلمات اللاتي يدرسن ملابسَ خاصَّة، وتكون وجوهُهنَّ مكشوفةً. وجميع المعلِّمات في مدارس البنات مسلمات كاشفات لوجوههنَّ. والوضع مشابه لذلك في اليمن، من كوكبان حتى تعز ولحج. كما يحملن سلة كبيرة على رؤوسهنَّ كالمظلة. وقد بلغني من مصدر موثوق أنه حتى في بلاد فارس، حيث يُفرض الحجاب على النساء بصراحة، ففيها أماكن تخرج فيها المسلمات كاشفات لوجوههنَّ. والأمر نفسه موجود في أفغانستان، وفي روسيا كشفت النساء عن وجوههنَّ منذ زمن طويل، ويلعبن دورًا بارزًا في مجال العلوم، فبعضُهن طبيبات، والعديد منهنَّ مدرِّسات وأمينات للمكتبات.

لم أذكر النقولَ عن الجصَّاص لتفسير ردودي إليكم؛ بل ذكرتُها لشخص آخر، ونقلت تفسيرَه كمثال. ولذلك فأرجو منكم أن تلقوا نظرةً فاحصةً على رسالتي الأولى. وما نقلته عن الجصاص موافق للقرآن أيضًا؛ لأني لا أستدِلُّ بالهداية [لبرهان الدين المرغيناني، توفي حوالي ١١٩٧]، ولا بأقوال العديد من فقهاء الشريعة الذين يشتركون في أقوالٍ متشابهة؛ بل أستدلُّ بالقرآن وحده. وأؤكِّد ـ كما يؤكِّد أساتذتي السابقون والحاليون أيضًا ـ أن القرآن يوجب طهارة القلب والروح والسلوك الحسن على كلٍّ من الرجال والنساء.

أشرتم إلى الآية الحادية والثلاثين من سورة النور، وركَّزتم على كلماتٍ معينة... والله وحده أعلم بقصدكم؛ لأنكم حتى لم تريدوا شرحَ تلك الكلمات. ففي تلك الآية بيان أنَّه يجب على المسلمات أن يضعن «الخمار» على جيوبهنَّ. كان من المعتاد في الجزيرة العربية أن ترتدي النساء نوعًا من الملابس يكشف جيوبَهنَّ، وهذا لم يكن مُناسبًا للحشمة؛ لذلك نزل الأمر بتغطية هذا الجزء من البدن. فجميع هذه الآية، من قوله ﴿وَلْيَضْرِبْنَ﴾ إلى

نهايتها، تشير إلى الزينة الباطنة التي لا يمكن إظهارها لأي أحدٍ بلا ضرورة، إلا للزوج والمحارم. وليس فيها كلمة واحدة عن تغطية الوجه. و«الخمار» في الآية يشبه الشال عندنا، كالذي تضعه النساء في اليمن، اللاتي يرتدين سلة على رؤوسهنَّ، ويغطين بها أكتافهنَّ ويربطنها عند الرقبة والجيب. وفي صنعاء، تضع النساء الخمار على رؤسهنَّ ويربطنه عند العنق، حتى يغطي طرفاه منطقةَ الجيب، كما يُفهم من قوله: ﴿عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾.

أشرتم إلى بعض الأوامر الأولى المتعلِّقة بالنقاب، واستنبطتُم من هذه الآية أنه يجب تغطية كل شيء، حتى الوجه. وهذا التفسير خطأٌ تامٌّ؛ لأن الآية واضحة جدًّا. فالآيةُ تأمر النساءَ المسلمات أن يغضضن من أبصارهنَّ وأن يحفظن فروجهنَّ؛ لأن ذلك أزكى لهنَّ، ولا يكشفن عن زينتهنَّ إلا الزينة الظاهرة، وهذه تشمل الوجه والكفين؛ لأن هذه هي الزينة الظاهرة للمرأة. وفي الآية الثلاثين من سورة النور أمرٌ للرجال المسلمين أيضًا أن يغضوا أبصارهم ويحفظوا فروجهم، ومنها يتبيَّن بوضوح أن الأمر الرئيس - للرجال أو النساء - هو السلوك الحسن والتربية الأخلاقيَّة، فمن دونهما لا فائدة حتى من الحجاب.

ذكرتم أيضًا الآية التاسعة والخمسين من سورة الأحزاب، وركَّزتم على كلماتٍ معينة منها، وقلتم إنها تدلُّ على وجوب ستر شيء آخر بخلاف ما ذُكر سابقًا. وليس هذا ما ينبغي فهمه منها. فالآية تأمر [النساء] بإدناء الجلباب عليهنَّ، وأن يجعلنه قريبًا منهنَّ، وألا تخرج المرأة كاشفة عن صدرها. فالمأمور به هنا هو اللباس المحتشم، وليس في الآية كلمة واحدة حول ستر الوجه، لكنَّ بعض المفسرين فسروا الآية بأنه يجب وضع الجلباب على الرأس بحيث لا تبدو منه إلا عين واحدة، وهذا التفسير تَعْسِيرٌ [للواجب الشرعي].

ذكرتم الآية الثالثة والثلاثين من سورة الأحزاب، وركَّزتم أيضًا على كلماتٍ معينة منها؛ ولذلك استنبطتم ما لا يمكن فهمه من الآية البتَّة. هذه الآية خاصَّة بأزواج النبيِّ ﷺ. فالآية تدعو زوجات الرسول ﷺ إلى لزوم بيوتهنَّ إلا لضرورة، وعدم التبرُّج في الشوارع كتبرُّج الجاهلية الأولى. . . وأن يذكرن ما يُتلى في بيوتهنَّ من آيات الله والحكمة. . . وليس في الآية

كلمة حول ستر وجوه النساء. وقد قلت في رسالتي الأولى (مع النظر بعين الاعتبار إلى هذه الأوامر): مَنِ استطاع القيام بذلك، فعليه أن يفي بالأوامر الأخرى المتعلِّقة بزوجات النبيِّ ﷺ، فعليه أن ينشر العلم في بيته وأن يعلِّم زوجاته، لكنني أؤكد لكم أنه لا يقدر على ذلك إلا أقلُّ القليل في أيامنا هذه.

أشرتم أيضًا إلى آية القواعد في سورة النور، واستنبطتُم منها أيضًا شيئًا ليس فيها. تقول الآية إن القواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحًا فليس عليهنَّ جناح أن يضعن ثيابهنَّ؛ أي: الجلباب والخمار، لكن الأفضل لهن أن يستعففن، وألَّا يبدين زينتهنَّ. ومرةً أخرى: ليس في الآية أي شيء حول ستر الوجه.

أخذتم عليَّ أنني لا أراعي فساد هذه الأزمنة، وهذا معناه أنكم لم تفهموني. ولأربعة وعشرين عامًا لم تفهموني؛ لذا يبدو أنكم لن تفهموني أبدًا. لقد ناضلتُ دائمًا من أجل ما أعتقده وما أنا مسؤول عنه. وفي أثناء الحرب [العالمية الأولى]، عندما أُنشئت ورشة لخياطة الأزياء العسكرية، أوصيت العديد من النساء بأن يعملن فيها لكسب الرزق. وفي كل مرة كنت أذهب فيها إلى المعسكر، حيث أقيمت الورشة، كنت أقول للنساء المسلمات: «ليكن سلوككنَّ حسنًا ولائقًا، ولا تشوِّهن اسم الإسلام، وخير لكنَّ أن تكسبن رزقكنَّ بشرفٍ من أن تصبحن عبئًا على الآخرين». وفي تلك المناسبة، عندما سألنني، أجبتهنَّ بأنه يجوز لهنَّ كشف الوجه واليدين. وعندما جاءني وفد وطلب إبعاد هؤلاء المسلمات عن الورشة، شرحت لهم كل شيء، وقلت: «كل امرأة تعمل هنا تحصل على ٦ كرونات يوميًّا، وبعضهنَّ تكسب ١٢ أو حتى ١٨ كرونًا في اليوم. إذا كنتم قادرين على تأمين مائة كرونة شهريًّا لكل واحدة منهنَّ (وقد بلغ عددهنَّ الآن ١٤٠ امرأةً) حتى نهاية الحرب، فسوف أُبعِدُهنَّ على الفور، ولكن سيحل محلهنَّ الأخريات اللاتي ينتظرن بالكاد أن يحصلن عليه». وبعد ملاحظتي تلك، طلب السادةُ أن تُنقل ورشة العمل إلى كولوبارا، وأن يشرف عليها أحدُ المسلمين، وأجبتُ بأن هذا مستحيلٌ لأسبابٍ فنيَّة. فانصرف هذا الوفد، واستمرت النساء في العمل حتى نهاية الحرب.

ومنذ ستة أعوام، عندما تحدَّثت في مسجد بيغوفا عن الآية: ﴿وَلَا

﴿تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فسَّرتُ الآيةَ تفسيرًا واسعًا إلى حدٍّ ما. وأذكر جيِّدًا ما قلته في تلك المناسبة: يجب ألَّا تضار الأمُّ في تربية طفلها، ولا يضار الأب في تربيته؛ لكنَّ جهل الوالدين هو أكبر ضرر للأطفال. ثمَّ ـ وفقًا لتفسير أساتذتي السابقين والحاليين ـ أوضحتُ كيف أنه وفقًا لأحكام الشريعة، من واجب كل فتاة أن تتعلَّم كيفية تربية الأطفال، والقواعد الأساسية لحماية صحَّة الطفل، وأن هذا شيء يجب تعلُّمه على كل فتاة قبل الزواج. وقلت إنه من واجب جميع المسلمين نشر المعرفة، رجالًا ونساءً. وقد أوضحت صعوبات [إجراء الأطباء الذكور] للفحوص الطبية التي تحتاج إليها المسلمات؛ ولذا أكَّدت الحاجة إلى تدريب طبيباتٍ مسلمات، وقلت إن هذا فرضُ عَيْن [على كل مسلم]. وقلت آنذاك إنه يمكن للمرأة المسلمة متابعة دراستها، مع كشف وجهها.

وقد انتقدتُ بعض أعضاء الكاجريت، حتى في مقرِّهم. وقلتُ إنهم جمعية إسلامية؛ ولذلك فمن واجبهم العناية بالتربية الدينية للأطفال المسلمين الذين وُكِّلوا بهم؛ لأنهم [من خلال جمعيتهم] قد أخذوا على عاتقهم أداء واجب الوالدين. ووبَّختهم لعدم وجود مدرسين دينيين في مدارسهم الداخلية، حتى يتمكَّن الأطفال من العلم بالأحكام الدينية والتلاوة الصحيحة لآيات القرآن. كما انتقدتهم لأنهم أخذوا الفتياتِ المسلمات اللاتي لا يعرفن الأحكامَ الدينية إلى معرض في نوفي ساد وما وراءها، وذلك في أثناء شهر رمضان، وقلتُ إن هذا لا يليق. وعلاوةً على ذلك، انتقدتُ أيضًا الذين يرتدون القبعات، داخل الكاجريت وخارجها على حدٍّ سواء، وقلت إنه ليس من المناسب أن يتخلَّفوا عن أداء واجباتهم الدينية، وألَّا يأتوا إلى المسجد للصلاة والاستماع إلى محاضراتي، وألَّا يتواصلوا مع المسلمين لمساعدتهم بمعرفتهم. ودعوتهم لعقد المحاضرات، كل في مهنته، وضربتُ مثالًا بالمثقفين من إخواننا المواطنين من الديانات الأخرى، وأكدتُّ أنه ينبغي عليهم أن يساهموا بإخلاصٍ في رفاهية المجتمع الإسلامي.

ولذلك، فعتابكم أني لم أؤدِّ واجبي لم يكن في محلِّه. لقد قمتُ بواجبي كما لم يقم به أيُّ رئيس للعلماء من قبلي. فمنذ ما يقرُبُ من ثماني سنوات، كنت أشرح الحقائقَ الدينية في مسجد بيغوفا، وأوضِّح وأنصح بما هو مفيد للمجتمع الإسلامي. وأشرتُ أيضًا إلى أوجُه القُصُور في تربيتنا

الدينية، كما أوصيتُ ببعض العلاجات لذلك. وأذكر جيدًا أني في مناسباتٍ عديدة، بينما كنت أفسِّر أوامر الله بالتعاون بين الناس، قلت إن مجالس الجماعة والمجالس الإقليمية عليها أن تضع قائمةً بجميع المسلمين في مناطقهم. فلا بدَّ من أن يكون لديهم قائمةٌ يمكن من خلالها رؤية مَنْ لديه وصيٌّ ومعلِّم ومَنْ ليس لديه ذلك، وعدد الأطفال الذين يذهبون إلى المدرسة وعدد مَنْ لا يذهبون، ومَنْ لديه وظيفة وما نوعها؛ لتكون أساسًا لتحديد ما هو خير لكل قطاعٍ من قطاعات المجتمع الإسلامي. وقلت بعد ذلك أنه ليس من الصواب أن نَتوقَّع من الرئيس أن يعتني بكل شيء بنفسه. وأكدت أنه يجب أن نجتمع جميعًا على هذا، وأنني سأشارك في هذا أيضًا. وعلى الرغم من اللوائح القانونية التي تقيِّد يدي، فقد فعلت أيضًا في مجال التعليم ما لم يفعله أيُّ رئيس آخر. ولا أريد أن أركِّز كثيرًا على كل ما قمتُ به من أجل المجتمع الإسلامي، ولكن عليَّ أن أخبركم أنني أشعر بالأسف الشديد لأن مجلس الجماعة نفسه الذي كان ينبغي أن يقدِّر عملي، شرع يوبخني ويتهمني بترك واجبي. وإذا كانت جميع مجالس الجماعة ترى هذا أيضًا، فعليَّ أن أقول إن الجالية المسلمة في البوسنة والهرسك ناكرةٌ للجميل، ولا تعرف كيف تقدِّر رجالها.

أما عبارة «لا يمكن للمرء أن يمهِّد طريقًا دون أن يكون مستفزًا»، فلم أستخدمها بالمعنى الذي نسبتموه إليها. فعندما كنت أتحدَّث في مقر الكارجيت حول طرق الاستفادة من العقارات والممتلكات الموقوفة، ولا سيما المقابر، صاح أحدهم قائلًا: «هذا سوف يستفزُّ الناس»، فأجبته قائلًا: «لا يمكن للمرء أن يمضي إلى الأمام دون أن يكون مستفزًا»، وضربت مثالًا ببناء المتاجر أمام مسجد فرحات باشا. وقلت إنَّه قد كثرت الشكاوى في أثناء إنشاء المتاجر خارج المسجد، وأن أحد أصدقائي جاءني وهو غاضب من أن رفات عمَّته قد أُخرجت ودُفنت خارج محراب المسجد. وكذلك لم يكن في رسالتي [إليكم] أيُّ نوع من السخرية أو الاستهزاء. فقد كنتُ مخلصًا تمامًا وطرحتُ أفكاري بإخلاصٍ؛ ولذلك فلم أحتج إلى اللجوء إلى أيِّ نوعٍ من الاستهزاء. فأنا بعيدٌ عن ذلك تمامًا.

إنني لا أكاد أقرأ صحفنا هنا، وحتى صحافة بلغراد؛ بل لم يكن لديَّ وقت لقراءة رسالتكم هذه حتى قبل ثلاثة أيام. فلذلك لا أعرف مَنْ قال

ماذا؛ بل حتى وقتٍ قريبٍ لم أكن أعرف أن إجاباتي وُصفت بأنها نوعٌ من التصريحات، وربما تكونون قد قبلتم بذلك أيضًا. وعلى أي حال، لقد قيل الكثيرُ عن القرآن أيضًا، ومع ذلك فتظل الجوهرة جوهرةً، وتظل الشمس المشرقة تضيء. وعندما قرأتم هذا الهجوم، كان بإمكانكم الردُّ؛ لأن الواجب على كل مسلمٍ أن يتحدَّث وأن يدافع عن الحقيقة.

وليس في رسائلي وإجاباتي كلمة واحدة حول الإكراه، ففي هذا الأمر أنتم مخطئون تمامًا. إنني أحترم رأيَ الجميع ولو كان مخالفًا لرأيي. وكل مَنْ يعرفني يُدرك ذلك جيدًا. وفي الوقت نفسِه، لديَّ فهمٍ مختلف تمامًا عن الأوقاف وخطابات الوقف لديكم. وعلى أي حال، سيتمكَّن من يأتون بعدنا من معرفة مَنِ المحقُّ منَّا.

ولا أدري ما الذي جعلكم تثيرون مسألةَ ارتداء القبعة الآن. لقد أجبتُ فيما يتعلَّق بالقبعات منذ زمن طويل في عام ١٩١٤م. وما قلتُه صحيح. وأعرف جيِّدًا ما قاله العلماء، لكنني أعلم أيضًا أن هذا لا يتفق مع المصادر الأصلية للإسلام. وفي الواقع، لم يقل علماءُ مصر شيئًا جديدًا. فقد قالوا: «مَنِ ارتدى القبعة يقصد الكُفْرَ كَفَر بذلك...». فلو قصد الإنسان الكفر في ارتدائه للقبعة فسوف يكفر بذلك. وأنا أيضًا أقول هذا، فمن ارتدى أيَّ لباسٍ ويريد بذلك أن يكون كافرًا فهو كافر. ولذلك فالنيَّة والقصد حاسمان هنا. أما مَنْ لا يقصد الكفر فلا شيء يبرِّر تكفيره.

أعلم أنكم وجهتم رسائلَ إلى أصدقائي، فقد أخبروني بذلك. وأنا أحترم رأيَ الجميع، تمامًا كما أحترم رأيَ أصدقائي ورأي الحاج المفتي ماغلاجليك، وحتى رأي المفتي الأعلى، ومع أني قد لا أعلم ما قالوه، فإنني أقدِّر رأيي أكثر من غيره، فعلى هذا نشأتُ. ولا أفرض شيئًا على أحد، ولا حتى على بطانتي. ولمجلس الجماعة أن ينظر إلى ردِّي كما شاء. وسوف يأتي زمان بعدنا يتبيَّن فيه ما قاله جمال الدين وأراده.

لقد نظرت المراكز الإسلامية الرئيسة في أفغانستان وإيران ومصر، وَجِهاتُ صنع القرار فيها، بعينِ الاعتبار إلى خطورة تربية نسائهم. وقد ظلَّ المسلمون في هذه البلدان فترة طويلة يقولون إنه يجب علينا التخلُّص من خمولنا ونشر المعرفة في جميع قطاعات المجتمع الإسلامي، كما يوجِب

القرآنُ، وقد أظهروا ذلك من خلال أعمالهم في أفغانستان وإيران، حيث تمَّ افتتاح مدارس مهنيَّة خاصَّة بالنساء، حيث يدرسن العلوم المختلفة ويطلعن على مهاراتٍ وحِرف مختلفة. وبالإضافة إلى ذلك، أُنشئت ورش عمل لتوظيف المحتاجات والقادرات. وتفخر مصر بهذه المؤسسات، وبمئات السيدات المتعلِّمات اللاتي يسهمن إسهامًا كبيرًا في وطنهنَّ في مختلف المجالات. هؤلاء المسلمون يشعرون بالحاجة إلى تعليم المسلمات في جميع المهن التي يحتاج إليها المجتمع الإسلامي. ويقولون إنه يجب أن يكون لدينا طبيباتٌ ومعلِّماتٌ ونساء قادراتٌ على العمل في أقسام الصرف الصحي، ونساء على دراية بمختلف الفنون والحِرف، كما كان أجدادنا في القرون السابقة. ويقولون إننا لن نتفوَّق على أوروبا ما لم نجعل النصف الآخر من قوتنا مساويًا [للنصف الأول] في النضال والجهاد. . . إنَّ صانعي القرار هؤلاء، الذين يمثلون ملايين المسلمين، هم أعلمُ منَّا بالأوامر القرآنية وحياة المسلمين الأوائل الأنقياء.

إن الضرورة قوة دافعة ساحقة. فالضرورة تُجيز للمرء أن يترك ما فيه مشقَّة في أداء الواجبات الدينية إلى ما هو أيسر منه. وعلى هذا الأساس أقام فقهاء الشريعة حُجَجَهم. والزمن يصنع المعجزات. فالزمن غيَّر النقاب الأسود الثخين الذي يستر الوجه إلى حجاب الشاش الرقيق. . . وهناك رغبةٌ قوية في رسم خطٍّ من التربية والتعليم النقي، حتى لا يضل الناس بعيدًا، وذلك للحفاظ على ما هو أكثر أهمية؛ أي: نقاء القلب والروح، مع تلبية احتياجات الفرد أيضًا.

في بداية رسالتكم، صرحتم بأني مخطئ في تقديم الإجابات، وأستطيع أن أرى من خلال ذلك أنكم لم تقرأوا رسالتي بعناية، أو ربما تتشكَّكون في طرحي. هل الذنب ذنبي أن أراد شخص أن يخلط بين المصطلحات؟ قبل ثلاثة أيام، عُقِد اجتماع بشأن انتخابات البلدية في قاعة القراءة، وبعد مناقشاتٍ حول الموضوع، وقف أحد أصدقائي مِمَّنْ فعلت من أجله كل ما أستطيعه بل وما لا ينبغي لي أيضًا، وقال: «انسوا الانتخابات وكل هذا. ألا تعلمون أنَّ دينَنَا في خطر؟ يريد الرئيس أن يضع القبعات على رؤوسنا وأن يكشف وجوه نسائنا». ثم مضى يقول بحماس: «دعوه يرتدي قبعةً ويكشف وَجْهَ امرأته». ولم يصوبه أحد من المسلمين الحاضرين أو يخبره بأن الدين

في خطر من جهة أخرى، وهو ما يخشاه الرئيس أيضًا: الجهل. ولا حتى الشخص الذي قرأ بعد ذلك رسالة مجلس الجماعة دون أن يقرأ إجابتي. فإذا لم يكن هذا تحريضًا على التمرُّد، فلا أدري ما التمرُّد. ولا أعرف أي سبب لمناقشة ذلك في الاجتماعات المخصَّصة لانتخابات البلدية. ولديَّ رسالتان غير موقعتين، أُرسلتا من هنا إلى بعض المناطق، وفيهما دعوة للمسلمين إلى التمرُّد ضد بدعة رئيس العلماء تشاوشيفيتش. وقد أبلغني المسلمون بهذه الرسائل وأحضروها إليَّ، والزمن كفيل بكشف أصحابها ومرسليها. فلست إذن مَنْ يفتح خطَّ الهجوم، لكن أعز أصدقائي هم الذين يفعلون ذلك ضدي.

لم أرد من أحدٍ أن يرتدي قُبَّعَةً، ولم أخبر أحدًا أن يكشف وجه زوجته. لم أفعل سوى تفسير الحقيقة وبيان الطرق الميسرة لأداء الواجبات الدينية، والحاجات التي يقتضيها العصر وما زال. ولمجلس الجماعة أن ينظر إلى جوابي كما يشاء، فلا شيء يمنعه من ذلك، وأنا مسرورٌ بأنَّ مجلس الجماعة سيحترم قواعد الشريعة ولا نيَّة لديه للتخلِّي عنها. وكنتم ستستلمون هذا الجواب بأسرع من ذلك وأوضح إذا جئتم إليَّ، وكنتم ستحصلون على جوابٍ بشأن فتوى مفتي سراييفو، ولكنكم - حسنًا - لا تقبلون تحيتي، وتثبتون بذلك أن رسائلكم رسمية؛ فلذلك أسحب سلامي السابق عليكم.

سراييفو، ٢٧ يناير، ١٩٢٨م

جمال الدين

الفصل السابع والعشرون

عبد القادر المغربي

محمد ﷺ والمرأة

ساهم عبد القادر المغربي (لبنان، ١٨٦٧ ـ ١٩٥٦م) في تطوُّر الصحافة الحداثية في مصر ولبنان وسوريا، خلال فترة الانتداب العثماني، وأوائل فترة الانتداب الفرنسي. تعلَّم المغربي ـ وهو نجل مسؤول في محكمة شرعية ـ في المدرسة التي أسَّسها الشيخ حسين الجسر (لبنان، ١٨٤٥ ـ ١٩٠٩م) في طرابلس بسوريا، وهو أحد الداعين إلى التوفيق بين العلوم الطبيعية والشرعية. وبإلهام من أعمال السيد جمال الدين الأفغاني (الفصل الحادي عشر)، غادر المغربي سوريا العثمانية متوجِّهًا إلى مصر في عام ١٩٠٥م، حيث بدأ مسيرته في الصحافة. ثم عاد إلى لبنان بعد ثورة تركيا الفتاة في عام ١٩٠٨م، ونشر دورية حداثية بعنوان: البرهان. وفي عام ١٩١٤م، ذهب إلى المدينة المنورة للمشاركة في إنشاء كلية إسلامية، لكن اندلاع الحرب العالمية الأولى قطع هذه الجهودَ فجأةً. وفي حين أن العديد من الحداثيين العرب الآخرين أيَّدوا الانفصالَ العربي عن الدولة العثمانية، فقد ظلَّ المغربي مواليًا لإسطنبول. وقد قضى سنوات الحرب في التدريس في كليةٍ إسلاميةٍ في القدس، وكان يكتب في جريدةٍ مؤيدة للعثمانيين في دمشق. وفيما بعد، عمل المغربي في إصلاح اللغة العربية في الجامعات الأكاديمية في سوريا ومصر والعراق. وقد عُرِف بتركيزه على الإصلاح الأخلاقي، وكونه المفتاحَ في حلِّ المشكلات الاجتماعية والاقتصادية. وفي المقال المختار هنا، يستشهد المغربي بأدلَّة من علاقة النبيِّ ﷺ بمرضعته واثنتين من زوجاته، ليؤكِّد أن الإسلام يسمح للمرأة بالقيام بدور نشط في المجتمع. وبالإضافة إلى ذلك، يفصل المغربي في موقفٍ حداثيٍّ شائع حول مكانة

المرأة في الشريعة الإسلامية، فيما يتعلَّق بالطلاق وتعدُّد الزوجات والميراث والشهادة القانونية[1].

المصدر: عبد القادر المغربي، محمد والمرأة (دمشق، سوريا، ١٩٢٨). أُلْقِيت هذه الكلمة في جمعية تهذيب الشبيبة السورية، في ١١ يناير ١٩٢٨.

كتب المقدمة: ديڤيد كومنز.

---

(١) محمد فريد عبد الله، عبد القادر الجزائري وآراؤه في اللغة والنحو (بيروت، لبنان: دار المواسم، ١٩٩٧م)؛ سامي الدهان، قدماء ومعاصرون (مصر: دار المعارف، ١٩٦١م)؛ محمد أسعد طلس، محاضرات عن عبد القادر المغربي (القاهرة، مصر: جامعة الدول العربية، ١٩٥٨م).

محمَّد ﷺ والمرأة

مواضيعُ الخطابة كثيرة، والحفلات الخطابية أيضًا كثيرة، ولكن الحفلة الممتازة بسيِّداتها وساداتها ينبغي أن تكون ممتازةً بموضوعِها ولطيف إشاراتها. فمن لي يا سادتي بموضوعٍ ممتاز كامتياز حفلتكم هذه؟ حقًّا، إن مراعاة التناسب بين الموضوع والحفلةً هو موضع الصعوبة في الأمر.

فسَّرت يومًا كلمة «النساء» أمام فتاة متعلِّمة، وقلت إن معناها الطرد والإبعاد والتأخير، ومنه سُمِّيت «المنسأة» وهي العصا؛ لأن الراعي يطرد بها غنمه. فاحتدمت الفتاة غيظًا وقالت: إذن سمَّى العربُ النساءَ نساءً لأنهنَّ مُبْعَدَاتٌ مطرودات؟! فعجبتُ من استنتاجها، وتعوَّذْتُ بالله من لِجَاجها، وأجبتُها على اعتراضها بما أرضاها في الجملة.

ولمَّا دُعيت إلى الخطابة في هذه الحفلة رأيت الفتاة المذكورة يومًا مهتمَّة بمطالعة كتاب. فسألتها: ما هذا الكتاب؟ قالت: الزبيدي.

والزبيدي [نحو ١٤٠٩ ـ ١٤٨٨] أيها السادة كتاب ديني، اختصر فيه مؤلفه أحاديثَ البخاري كلها.

فشجَّعْتُها على قراءته، وأثنيت عليها لاختيارها هذا الكتاب للمطالعة، بدل تلك الكتب التي تولع بها الفتيات عادة. أكملت الفتاة مطالعةَ الزبيدي، ولم تكد تلقيه من يدها حتى التفتت إلى مَن حولها وقالت: «إنني لم أجد في جميع الأحاديث التي قرأتُها في هذا الكتاب ما يُشعِر بأن النبيَّ ﷺ كان يحتقر المرأة؛ بل على العكس رأيتُه يُكرمها ويسوِّي بينها وبين الرجال في التكاليف والأحكام. فمن أين جاءت تهمة شارعنا الإسلامي بأنه يحقِّر المرأة أو يعلِّم بالحطِّ من كرامتها؟!».

فلا أكتمكم أيها السادة أن سروري باستنتاجها هذه المرَّةِ أنساني اغتمامي باستنتاجها في المرة الأولى. وسُرِرْتُ بالأكثر مذ ظفرت بموضوع الخطاب الذي أرغبه لحفلتكم هذه، وناديت: وجدته، وجدته! كما نادى أرخميدس: وجدتها، وجدتها.

نعم، وجدت الموضوعَ أيها السادة، لكني لم أجد الوقت اللازم لتوفيتِه حقَّه؛ لأن جمعية التهذيب - والشكر لها على كل حالٍ - لم تعطني وقتًا للكلام في حفلة، وإنما أعطتني وقتًا للمخابرة في تليفون. فاعذروني إذا أسرعت أو إذا اختصرت.

كان العرب بمقتضى طبيعة بلادهم وتركيب أمزجتهم يرون في المرأة هناءَهم وراحة نفوسهم، فأحبّوها وكادوا يعبدونها. كما أنهم بمقتضى طبيعةِ اجتماعهم ونظام الغارات والسَّبْي المتعارف بينهم كانوا يرون في المرأة سببًا لمذلَّتهم ولُحُوق العار بهم؛ فتشاءموا بها إلى حدٍّ أن وأدوها. فكان العرب بين جاذبين: جاذب من طبيعة إقليمهم وأمزجتهم يجذبهم إلى المرأة، وجاذب من نظام اجتماعهم وحروبهم يُبعدهم عنها.

وقد وُلِد محمَّد ﷺ في جزيرة العرب وأهلها على ما وصفنا من الحالتين: فأقرَّ الحالة الأولى - حالة حب المرأة - وباركها هاتفًا: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١].

وقبَّح الحالة الثانية - حالة التشاؤم بالمرأة - فرفع قدرها وأرجعها إلى عرش سيادتها، ونادى قائلًا: «المرأة سيدة بيتها». «المرأة راعية في بيت زوجها وهي المسؤولة عن رعيتها»؛ فالغرض من نبوَّة محمَّد إذن ليس توحيد الله فقط؛ بل والتبشير بالمرأة، والاحتفال بإرجاعها إلى عرش سيادتها.

قال عمر بن الخطاب: «والله كُنَّا في الجاهلية ما نعد النساء شيئًا، حتى أنزل الله فيهنَّ ما أنزل، وقسم لهنَّ ما قسم».

ومن تتبَّع سيرةَ النبيِّ ﷺ في أدوار حياته أدرك الأسباب التي جعلت نفسه الشريفة مستعِدَّةً لقَبُول هذا الوحي النسائي.

مات أبوه ثم أُمُّه وعمره بضع سنوات، فتولَّت حضانَته فتاةٌ حبشية اسمها بركة، وتُكنّى «أم أيمن». وقد عكفت هذه الفتاة على تربيته وخدمته حتى بلغ الخامسة والعشرين من عمره. فكان قرير العين بما كان يراه في حاضنته هذه من العطف والعناية. وشعر بأول وظيفة من وظائف المرأة في هذا الوجود: المرأة من حيث هي امرأةٌ، حتى ولو كانت حبشية ومملوكة، ولم تنتمِ إلى عِرْقٍ في العرب، أو شرف في النَّسَب.

ثم شاءت العنايةُ الإلٰهية أن تنقل محمدًا ﷺ إلى العيش بقُرْبِ أشرف امرأةٍ في قريش، فتزوج السيدة خديجة بن خويلد. شيء جديد في حياة محمَّد: انتقل إلى طور آخر من معرفة المرأة واختبار وظائفها. ولم يعد ذلك الشاب الذي تخدمه حاضنته متواضعة فيكرمها؛ بل الشاب الذي تحبه امرأةٌ شريفةٌ ويحبها. هو شاب في الخامسة والعشرين، وهي كَهْلَةٌ في الأربعين، كأن العناية الإلٰهية رأت أنه ما زال في شبابه مُحتاجًا إلى عطف امرأة ذات سنٍّ وتجربة وثروة، فيسَّرت له الاقتران بخديجة.

مات زوجُها الأول فخطبها أشرافُ قريش، فامتنعت وفضَّلت الاستقلال بنفسها والعكوف على أعمال تجارتها. وكانت تبحث عن ثقة من الرجال تكل إليه أشغالها، فما لبثت أن اهتدت إلى محمَّد. فلم تره أمينًا على مالها فقط؛ بل وعلى قلبها أيضًا، فأودعته ذلك جميعه.

كل مَنْ رأى محمدًا ﷺ وسمع كلامَه كان يشعر بأنه سيكون له شأنٌ في نهضة العرب، وإنقاذهم من جاهليتهم، ولم يكن هذا ليخفى على خديجة. فكانت تعتقد أن خطيبها سيكون من عظماء الرجال، ومربي الأمم والأجيال، فزادت ولوعًا به وحرصًا على محبته.

قال أنس: «كان النبيُّ ﷺ عند عمِّه أبي طالب، فاستأذنه أن يتوجَّه إلى خطيبته خديجة، فأذن له. وبعث في أثره جارية تُسمَّى نبعة. وقال لها: انظري ما تقول خديجة لابن أخي محمَّد.

قالت نبعة: «فرأيت عجبًا، ما هو إلا أن سمعت به خديجة فخرجت إلى الباب، فأخذه بيده فضمتها إلى صدرها ونحرها، ثم قالت له: بأبي وأمي، لا أفعل هذا الشيء الذي نهيتني عنه، ولكني أرجو أن تكون أنت النبي الذي سيُبعَث. فإن تكن هو فاعرف حقي ومنزلتي، وادعُ الإلٰه الذي

يبعثك أن يبعثك لي». قالت نبعة: «فأجابها محمَّد: والله لئن كنت أنا هو لقد اصطنعت عندي ما لا أنساه أبدًا، وإن يكن غيري فإن الإلـه الذي تصنعين هذا لأجله لا يضيعك أبدًا».

لم يكن محمَّد ذا حظٍّ من مالٍ ونَشَبٍ، ولم تكن أسباب رغد العيش متوفرةً لديه، وقد توفرت لديه الآن مذ تزوج بخديجة. فما هو صانع؟ أيتخذ من مال زوجته ونعمتها وسيلةً إلى اللهو والدَّعة والنعيم؟

كلَّا، وإنما اتخذ محمَّدٌ الشابُ من مال زوجته وسيلةً إلى فراغ قلبه من همِّ العائلة، كما اتخذ من حبِّها وطاعتها له وسيلةً إلى التفرغ لعبادة خالقه، وإلى القيام بالعمل العظيم الذي يشغل باله.

ها هو محمَّد قد اعتزل الناس، والتجأ إلى غار في جبل حراء، يناجي ربَّه ويسأله أن يهدي شعبه. وها هي خديجة امرأته، تشجِّعه وتبثُّ الثقة والصبر والثبات في نفسه. ها هي تهيِّئ له الزاد ليتقوَّت به في أثناء عزلته الطويلة. ها هي مَجْدَلِيَّةُ محمَّد في سفح الجبل، مشرئبة إلى الغار الذي اعتزل فيه زوجها، وقلبها مفعم بالرجاء والإيمان والثقة بالمستقبل.

وهكذا نرى النبوةَ وُلدت على يد المرأة: خديجة، بينما لم يشهد ولادتَها أحدٌ من الرجال، لا أبو بكر ولا عمر، ولم يسمع بذكرها عليٌّ ولا معاوية.

ثم ماتت خديجة، فشاء أبو بكر، أكبر صحابة محمَّد ﷺ، أن يتشرف بمصاهرته، فزوَّجه ابنته عائشة [نحو ٦١٤ ـ ٦٧٨]. لم تكن عائشة زوجةً فقط؛ بل وتلميذة أيضًا. وهذا هو الطور الثالث من أطوار محمَّد مع المرأة: بركة الحبشية تسهر عليه في طفولته، وخديجة الكبرى تحوطه وتشجِّعه في شبيبته، وعائشة الصدِّيقة تسره وتكون تلميذة له في كهولته.

اختبر محمَّد ﷺ المرأة في جميع أدوار حياته، وامتزجت عاطفته بعاطفتها طفلًا وشابًّا وكهلًا. وكان لها من التأثير في حياته ما جعله يرفع منزلتها، ويعلن حريتها، ويسوِّي بينها وبين الرجال.

ومن أعجب المصادفات أن ينعقد مجمع (ماكون) في زمن محمَّد؛ أي: في عام ٥٨٦ للميلاد، ويبحث في: هل المرأة إنسان؟ ثم قرَّر أنها إنسانٌ

لكنها إنما خُلقت لخدمة الرجل[٢]. ولم يكد يُصدر قرارَه هذا في أوروبا حتى نقضه محمَّد في الحجاز ورفع صوته قائلًا: «إنما النساء شقائق الرجال».

بل قال للرجال: ألستُم حريصين على دُخول الجنَّة؟ هذه الجنَّة التي تحرصون عليها «هي تحت أقدام الأمَّهات»، وكلُّ امرأةٍ أمٌّ، إن لم يكن بالفعل فبالقوة.

ولم يقل أحدٌ في تكريم المرأة مثل هذا القول الذي قاله محمَّد، وإذا كان قوم يحسبون المرأة شيطانًا، فإن محمدًا كان يراها تعويذةً من الشيطان.

سأل فتى من صحابته وهو معاذ بن جبل [ت. ٦٢٧]:

- «ألك زوجة يا معاذ؟».

= «كلَّا».

- «أنت إذن من إخوان الشياطين»؛ يعني: وكان الواجب عليك أن تتعوَّذ من الشياطين بامرأةٍ تتزوَّجُها. وقد أراد محمَّد ﷺ بتكريم المرأة ورفع شأنها في عيون الرجال على هذه الصورة إفهامهم أن نهضته الجديدة إنما تقوم على سواعد الجنسين معًا: الرجال والنساء، شأن النهضات العالمية الكبرى. ولمَّا رأى النساء العربيات هذه النهضة التي نهضها بهنَّ محمَّد اغتبَطْن بها، ونشطن إلى الازدياد منها؛ حتى إنهنَّ لما رأين أنفسهنَّ مغبوناتٍ في بعض حقوقهنَّ، عقدن اجتماعًا وقررن فيه أن يرفعن إلى النبيِّ ﷺ مطالبهنَّ. فرفعنها بواسطة مندوب منهم، واسم مندوبهنَّ: أسماء بنت يزيد الأنصارية [توفيت ٦٩٣].

جاءت أسماء النبيَّ وقالت له: «إني رسول مَنْ ورائي من جماعة النساء، وكلهن يقلن بقولي وعلى مثل رأيي».

ثم عَرضت على النبيِّ ﷺ مطالبَ النساء اللواتي أرسلنها. فأجابها النبيُّ

---

(٢) هذه الإشارة غير واضحة. فلم يُعقَد أيُّ مجمع مسيحيٍّ رئيس في عام ٥٨٦، لكن مجمع ترولو لعام ٦٩٢ - أي بعد ذلك بقرنٍ - أصدر مرسومًا بضرورة صمت النساء في الكنيسة» لأنهنَّ «[ليس مأذونًا لهن أن يتكلَّمن] بل يجب أن يخضعن، كما يقول الناموس أيضًا» (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ١٤ : ٣٤). (المحرر)

عليها بما أرضاها، وأعلن سروره بحديثها وجرأتها، والتفت إلى مَنْ حوله من الصحابة وقال: «هل سمعتم مقالةَ امرأةٍ أحسن سؤالًا عن دينها من هذه المرأة؟».

وكفى بقوله هذا تنشيطًا للمرأة وتنويهًا بقدرها. وكان النبيُّ ﷺ يحبُّ ألَّا يُستبدَّ على المرأة في أمر زواجها، فهو يعطيها الحقَّ في أن تتزوج مَنْ تختاره ويطيب لها العيش معه، بشرط ألَّا يحطَّ هذا الزواج من كرامة عشيرتها.

هذه الفتاة بَريرة، كانت مملوكةً للسيدة عائشة فأَعْتَقتها. وكانت ـ أي: بَريرة ـ متزوجةً برجلٍ اسمه مُغيث. فلمَّا ملكت حريتها ملكت حقَّ الاختيار في أنِ تبقى زوجةً لِمغيث أو لا. ويظهر أن بَريرة ما كانت في راحةٍ من العيش مع مُغيث، فأعلنت أنها لم تعد تريده زوجًا لها. فصعب الأمر على مغيث، وكان يحبها حبًّا جمًّا، فاسترضاها فلم ترضَ. ها هي بَريرة تمشي في سكك المدينة، ومغيث المسكين يمشي وراءها ودموعه تتحدَّر على وجنتيه والناس ينظرون إليه، وقد أخذتهم الشفقة عليه؛ وبريرة لا ترقُّ ولا ترحم.

«ارحميه يا بَريرة. ارثي لحاله، اعطفي عليه». «كلَّا! لا أريده».

أخبروا النبيَّ ﷺ بخبر بريرة ومغيث. فدعاها إليه، وكلَّمها بشأنه، فقالت له: «أتأمرني يا رسول الله؟».

ـ «لا، وإنما أنا شفيع».

ـ «لا حاجة لي فيه».

فلم يعارضها النبيُّ، ولم يلُمها في استعمال حريتها مع أنها عتيقة زوجته، وإنما التفت إلى عمِّه العباس وقال له: «يا عبَّاس، ألَا تعجب من حبِّ مُغيثٍ لبَريرة، ومن بُغْضِ بَريرةَ لمغيث؟».

وكما كان النبيُّ ﷺ يعترف للمرأة بحقِّها في الاستقلال بمصالحها الخاصَّة، كان يرى لها الحق أيضًا في أن تشارك الرجال في خدمة المصالح العامة. وأهم تلك المصالح في ذلك العهد: مسألة تأييد الدعوة الإسلامية ومقاومة الذين يعارِضونها، فكان للمرأة المساعي الحسنة في هذا السبيل، وقد توفرت طائفة من نساء الصحابة على مرافقة الجيش وخدمة المحاربين.

قالت أمُّ عطية: «كنت أصنع للمحاربين طعامهم، وأحفظ لهم خيامهم، وأداوي جرحاهم وأقوم على مرضاهم».

وقالت أمُّ سنان: «لما أراد النبيُّ ﷺ الذهاب إلى خيبر جئته فقلت له: أأخرُج معك في سفرك هذا: أخرز السقاء وأداوي المريض والجريح وأحافظ على الرجال؟».

[فأجابها النبيُّ]: «اخرجي على بركة الله، فإنَّ لك صواحبَ سألنني الخروج معي فأذنت لهنَّ، فكوني مع زوجتي أم سلمة». أما أمُّ كبشة فلمَّا استأذنته في الخروج معه قال لها: «لا»، فقالت له: «إني أداوي الجريح وأقوم على المريض».

- «اجلسي، لا يتحدَّث الناسُ أن محمدًا يغزو بامرأة».

فانظروا أيها السادة كيف أن النبيَّ ﷺ علَّل عدم أخذها معه بالخوف أن يشيع بين القبائل أن محمدًا لا رجال عنده ولا أبطال، فهو يحارب بربَّاتِ الحِجَال. ولم يقل لها: «اجلسي، فليس الخروج مع الجنود من شأنك».

وقال أنس: «إني في وقعة أُحُد رأيت زوجة النبيِّ عائشة ومعها أمي أم سليم مُشمِّرَتَيْن أرى خلاخيلهما وهما تقفزان قفزًا، وعلى ظهورهما قِرب الماء، تُفرغانها في أفواه العطاش، ثم ترجعان فتملآنها، ثم تجيئان فتُفرغانها في أفواههم».

وهنا امرأة أخرى، هي رفيدة الأسلمية. ما كانت ترافق الجيش، وإنما نصبت خيمة في مسجد النبيِّ ﷺ وجعلت تداوي فيها الجرحى وتعالج المرضى. ولما جُرِح سيد الأنصار سعد بن معاذ [في عام ٦٢٧] في وقعة الخندق قال لهم النبيُّ ﷺ: «اجعلوه في خيمة رفيدة». هذه وظيفة رفيدة في زمن الحرب. أما في زمن السِّلم، فكانت تأتي بالعَجَزة والبائسين إلى خيمتها فتخدمهم وتخفِّفُ أتعابَهم. فنِعْمَتِ الخيمةُ خيمة رفيدة: كانت مستشفى عسكريًا وقت الحرب، وملجًا للعجزة أيام السِّلم.

وجاء رجلٌ من المشركين المحاربين إلى السيدة أم هانئ واستجار بها فأجارته، فعارضها بعض الصحابة وأراد أن لا يعتبر جوارها، فاغتاظت منه

وشكَتْه إلى النبيِّ ﷺ، فقال لها: «قد أجرنا مَنْ أَجَرْتِ يا أُمَّ هانئ». وهذا من أمِّ هانئ مُدَاخَلَةٌ في أمور سياسية عسكرية، وقد رأى النبيُّ ﷺ أن لها الحقَّ فيما فعلت، ولم يقل لها: «إن هذا ليس من شأنك، فعليك بالطبخ والزينة وتربية الأولاد فقط».

ولكن مع هذا أيتها السيدات، كان محمَّد يرى أن الزينة وإدارة المنزل هما أكبر وظائف المرأة. فكما كان يباهي بالمرأة القرشية التي تحفظ مال زوجها وتعكف على تربية أولادها، كان في الوقت نفسه يعجبه أن لا تنسى المرأة أنوثتها، ولا تهجر زينتها، ولا تعطل بحالٍ من الأحوال أمومتها؛ حتى إنه كان يكره أن لا يرى أثر الخضاب في كفي المرأة (وكان الخضاب أجملَ زينة للنساء في العصور الماضية).

قالت أمُّ سنان: «بايعت النبيَّ على الإسلام، فنظر إلى يديَّ وليس فيها أثر للخضاب، فقال: «ما على إحداكنَّ أن تغيِّر أظفارها وتَعْصب يدها ولو بِسَيْر»». فهو يحضها على الخضاب وأن يكون في معصمها سوار ولو سيرًا من جلد.

عرف محمَّد ﷺ نفسيَّة المرأة وغرائزها الخاصَّة بجنسها، فكان يعاملها بمقتضى ما عرفه منها: فيكثر من تأنيسها والرفق بها وإلانة القول لها.

وإنَّ كثيرًا مما كان يعامل به نساءه نراه اليومَ غير لائقٍ ولا مناسب: من ذلك أنه كان يخرجهنَّ معه في أسفاره. وكانت إحداهنَّ إذا أرادت الركوب بسط لها ركبته لتدوس عليها وتصعد إلى هودجها. وإذا كان معها في الفلاة سابقها أشواطًا لأجل الرياضة وإدخال المسرة عليها. وأدخل الحبشة يوم عيد إلى المسجد، لترى لعبهم بالحراب كما يلعبون اليومَ بالسيف والترس.

وكان للنبيِّ ﷺ جار من بلاد فارس، فدعا هذا الفارسيُّ النبيَّ إلى طعام ولم يدع معه زوجتَه السيدة عائشة، فلم يقبل النبيُّ الدعوةَ ما لم تكن معهُ عائشة، فدعاها. وكأن النبيَّ ﷺ يرى أن ترك دعوتها إهانة لها؛ ولذا رفض الدعوة ما لم تُدع هي أيضًا.

ونهى الرجلَ عن ضرب زوجته، ونبَّهه إلى أن ضربها لا يلائم طبيعة ما بينهما من العلاقة الزوجية: يضربها العصر ثم لا يلبث في العشي أن يتملَّقها ويُلِحَّ في استرضائها، فما أغناه عن الحالتين.

وما زالت الشرائع الإنكليزية إلى اليوم تجيز للزوج أن يضرب زوجته، لكن بعصًا لا تزيد ثخانتها على الأصبع.

وكان النبيُّ ﷺ يُكرم حاضنته بركَةَ الحبشية، ويقول للصحابة: «**هذه أمِّي بعد أمِّي**». وكان يُمازِحُها أحيانًا: طلبت منه جملًا تركبه، فوعدها بأن يهدي إليها ابنَ الناقة، فصاحت: «وماذا أصنع بابن الناقة، وهل يطيق أن يحملني؟ أريد جملًا». فضحك الصحابة وقالوا لها: «ويحك يا بركة، وهل الجَمَلُ إلا ابنٌ للناقة؟». ورأى النبيُّ ﷺ في صبيحة يوم من الأيام نساءً مُقبلات من عُرْسٍ ومعهنَّ صبيانهنَّ، فوقف لهُنَّ وهتف قائلًا: «**اللَّهُمَّ أنتم من أحبِّ الناسِ إليَّ. اللَّهُمَّ أنتم من أحبِّ الناس إليَّ**».

نعم أيها السادة، هو يحبُّ النساء لأنهم يربين الرجال كما ربَّته بركة في يُتْمِه، ويساعِدْنَ الرجال في النهضات الكبرى كما ساعدتْه خديجة في نهضته، وينشرن الثقافة والعلم كما فعلت عائشة مذ حملت عنه ثقافته وبلَّغت أمَّتَهُ سُنَنَ شريعته.

تبشير محمَّد ﷺ بالمرأة وتحريره لها من عبوديتها القديمة لم يخف أمره على العلماء من كَتَبة أوروبا، حتى غير المنصفين منهم. فقد قال المستشرق أندره سرفيه [فرنسا، اشتهر بين التسعينيات من القرن التاسع عشر والعشرينيات من القرن العشرين] في كتابه الذي سماه: الإسلام ونفسِيَّة المسلمين L' Islam et la psychologie du musulman ما نصه:

«يتحرَّى محمَّدٌ الأسبابَ التي تجعل المرأة من حِزْبِه، ولا يتكلَّم عنها إلا بكل لُطْف، ويجتهد في أن يحسِّنَ أحوالَها. وكان النساء والأولاد قبله لا يرثون؛ بل من ذلك أن الأقرب نسبًا للميت هو الذي كان يرث نساء الميت في جملة ما يرث من مالٍ ورقيق. وعندما نهض محمَّد أعطى المرأةَ حقَّ الإرث، وأوجب كل ما كان حسنًا في حقِّها».

ثم قال:

«ومَنْ أراد التحقُّقَ من عِناية محمَّد بالمرأة فليقرأ خُطبته في مكة التي أَوْصَى فيها بالنساء. فمحمَّد لا يجهل أن المرأة إذا كانت أسيرة في النهار فهي سيدة في الليل، وأن نفوذها أبدًا عظيم».

هذا ما قاله أندره سرفيه، وهو بالرغم من طعنه في محمَّد لم يتمالك عن التصريح بأنه حرَّر المرأة.

بل إنَّ العالم الألماني دريسمان [ربما المقصود هاينرخ دريسمان، ١٨٦٣ ـ ١٩٢٧م] صرَّح بأن إعطاء محمَّدٍ المرأةَ حُريتَها هو وحدَه السبب في نهوض العرب وقيام مدنيتهم. ولهذا لما عاد أتباعُه فسلبوا المرأةَ هذه الحرية انحطوا واضمحلت مدنيتهم.

وقول أندره سرفيه: «إن محمَّدًا لا يجهل أن المرأة أسيرة في النهار»، فيه لَمْز وتشنيع بالإسلام يحقُّ لنا أن نعاتبه عليه. لا نعلم ما هذه الأمور التي جعلت أندره سرفيه وأضرابه يلهجون بأن المرأة المسلمة أسيرة أو في حكم الأسير؟

أيريدون بتلك الأمور يا ترى: الحجاب، والطلاق، وتعدُّد الزوجات، وتنصيفَ الإرث، وتنصيفَ الشهادة؟ لا يمكننا أن نتكلَّم عن هذه الأمور الخمسة أو الكليات الخمس بالتطويل؛ وذلك لضيق الوقت من جهة، ولأن هذه الكليات طال فيها الجدال بين المسلمين وغيرهم، بحيث أصبح الحديث عنها مملًّا. ومع هذا فسأقول فيها كلمات تليفونية:

أوَّلُ هذه الأمور الحجاب. وكلمتي فيه أنَّ البشر من يوم أخذوا هذا الطَّور الاجتماعي وجد فيهم طبقات أرستقراطية، يرون من مصلحتهم أو تميزهم أن يحتجبوا أو يقلِّلوا مخالطة غيرهم من الطبقات، وهذا كما يفعل الملوك والملكات؛ بل عظماء الناس ونساؤهم إلى يومنا هذا.

ونبوَّة محمَّد ﷺ ليست من الأرستقراطية في شيء: فلم يضرب بينه وبين عامَّة الناس حجابًا، فكانوا يدخلون بيتَه لتلقِّي العلم كما يدخل التلاميذ مدرسة أستاذهم، لكن بعض هؤلاء التلاميذ كانوا ثقلاء في حديثهم وطول زياراتهم. فأشار عمر على النبيِّ ﷺ بمنع الناس من دخول بيته، فلم يوافقه النبيُّ، احتفاظًا بما نسميه اليوم ديمقراطية، وتجنبًا للمظاهر الملوكية. ثم اشتدَّت ثقالة الثقلاء، فنزل الوحي بحجاب نساء النبيِّ وعدم دخول أحدٍ من الناس بيته، اللَّهُمَّ إلا في أحوالٍ خاصَّة. هذا هو المظهر الوحيد من مظاهر الأرستقراطية الذي اضطر إليه محمَّد، بسائق الحاجة الماسة.

ثم أخذ المسلمون يقلِّدون نبيَّهم، عملًا بقاعدة: «الناسُ على دِين ملوكهم»، فحجبوا نساءهم، حتى أصبحت كلُّ امرأة مسلمة ملكةً محجبة، وكل بيت لمسلم بلاطًا ملوكيًا. ولكن ما أسوأ مصير الأُمَّةِ التي ليس فيها رعايا عاملات، وإنما كل نسائها ملكات الحجبات! فالحجاب الإسلامي يا سيداتي وسادتي إنما هو أثر من آثار أرستقراطية المرأة وملكيتها في الإسلام، وليس هو أثرًا من آثار احتقارها أو عبوديتها.

انتهت كلمتي في الحجاب، وأنتَقِلُ إلى الكلمة الثانية في توريث البنت نصف إرث أخيها.

هذا الحُكْمُ الشرعي الإسلامي يجيب عليه الشارع الإنكليزي، الذي لم يورِّثِ البنتَ؛ بل حصر ثروةَ الأبِ في أكبر الأبناء. وذلك لأن البكر عميد الأسرة، وحامل لقبها، والمحافظ على تراث مجدها. وكذلك شأن الأبناء الذكور بالنسبة إلى الأسرة في نظر الشارع الإسلام: فإن الأبناء لمَّا كانوا هم الذين يخلفون أباهم في أسرته كانوا في حاجة إلى المال أكثر من أخواتهم البنات، اللواتي يندمجن في أسرة أخرى، غير مكلفاتٍ فيها النفقة. فالمسألة إذن ليست مسألة تفضيل رجلٍ على امرأة، وإنما هي مسألة اجتماعية اقتصادية.

على أنه ظهر أخيرًا لمديري المعامل الصناعية أن متوسِّط قُوَّة المرأة أقلُّ من نصف متوسط قوة الرجل، ومن أجل ذلك ضاعفوا أجرته.

والأمر الثالث من الأمور الخمسة شهادة المرأة نصف شهادة الرجل. وكلمتي في الجواب عليه أنَّ سرَّ الشرع فيه ليس لكون محمَّدٍ يعتقد في المرأة الحقارةَ أو أنها تكذب في شهادتها. وإنما هو يرى أن المرأة بعيدةٌ عن مُعْتَرَكِ الأعمال التي يقوم بها الرجال، والتي تكثر فيها الدسائس والمخادعات، مع ما المرأةُ عليه من ضعف ثقتها بنفسها وقلَّة ضبطها وسرعة انخداعها. حتى إنهم قد يخدعونها بقولهم لها: يا حسناء، فما بالكم بغيرها من كلمات التمليق والثناء؟!

هذه هي نفسيَّة المرأة التي تحقَّقها محمَّدٌ ﷺ، فرأى أن تتعزَّزَ عند تحمُّل الشهادة بواحدةٍ من بنات جِنْسِها، فتذكِّر كلٌّ منهما صاحبتَها، وتتعاونان على التثبُّتِ من الأمر الذي تشهدان فيه. فتنصيف الشهادة إذن هو

أثر من آثار اعتقاد السذاجة الملائكية في المرأة، لا اعتقاد الحقارة أو خراب الذِّمَّةِ فيها. على أنَّ محمدًا ﷺ ميَّز المرأة على الرجل في بعض مواطن الشهادة: الرجل لا تقبل شهادته وحده، أما هي فتُقْبَلُ شهادتُها وحدَها في الأمور الخاصَّة بالنساء.

وكفى بهذا دلالةً على ثقة الشارع بالمرأة واعتقاد سلامة وجدانها.

ومن الأمور التي يشنِّع بها العالم المتمدِّن على محمَّد ﷺ: شريعة الطلاق. لكن هذه الشناعة عادوا فشاركونا فيها بمقياسٍ أوسع.

محمَّد يعلم أننا مهما تحرينا أن يكون الزوجان متلائمين في أخلاقهما وطباعهما، لا بدَّ أن يقع سوء استعمال في هذا التحري؛ حتى يؤدي تباين الطباع بين الزوجين أحيانًا كثيرة إلى فساد الحبِّ الزوجيِّ وتنغيص الهناء العائلي؛ فيضطر إذ ذاك إلى التفرقة. وكثيرًا ما كانت هذه التفرقة في مصلحة الزوجة، فتتخلَّص من زوجها الشرير.

ومع هذا، فإنَّ محمدًا يكره الطلاق ويأمر بالصبر. ففي القرآن: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾﴾ [النساء: ١٩].

فالوحي المحمديُّ كابَرَ الرجلَ في حسِّه مراعاة للمرأة، حتى قال للرجل: إنك وإن شعرت بكُرهٍ لامرأتك، ما يدريك أن يكون في هذا الكُره الخير الكثير؟ فاصبر عليها إذن.

إلى هذا الحدِّ حضَّ محمَّد ﷺ على تجنُّب الطلاق، لكن أتباعه خالفوا ناموس شريعته فنزل بهم البلاء. وهذا لا ترجع تبعته عليه، ألا ترون أن النواميس الطبيعية نفسَها كنواميس الصحَّة والمرض مثلًا: يخالفها الناس فيحل بهم الشقاء؟ وليس الذنب في ذلك على الأطباء، ولا على العناية الإلٰهية التي خلقت تلك النواميس، وإنما الذنب على الذين خالفوها. قال شيشرون: «مَنْ كان غير سعيدٍ فالذنب ذنبه».

أفرط المسلمون في الطلاق، فطلَّقوا من دون قيدٍ ولا شرط. وفرَّط النصارى أيضًا فلم يطلِّقوا حتى عند وجود الضرورة. ثم في آخر الأمر أحسَّ الفريقان بالشقاء، فعاد المسلمون في تركيا إلى تضييق دائرة الطلاق، وعاد

النصارى في أميركا وإنكلترا إلى توسيع تلك الدائرة. وستكون النتيجة الاعتدال والتوسُّط ومراعاة الحكمة في التطليق، وهو ما أراده محمَّد في تشريع الطلاق.

وآخر الأمور الخمسة التي يعيبون بها المسلمين: تعدُّد الزوجات. وكلمتي في هذا الموضوع تحتاج إلى شيء من الجرأة في التصريح. ولكنني مع هذا سأعمل جهدي في العدول عنه إلى الإشارة والتلميح. وأقول أولًا: إن محمَّدًا ﷺ لم يخاطب بشرعه طبقةً واحدةً من مجموعة البشر كما خاطبها غيره من المشترعين، وإنما هو كان يخاطب الطبقات كلَّها أو الأمم كلَّها: وفيهم أمَّة متوحِّشة، وأمَّة نصف متمدِّنة، وأمَّة متمدِّنة.

فمحمَّد ﷺ في تعدُّد الزوجات يقول لكل أُمَّةٍ: خذي من شريعتي المرنة ما يناسب محيطك وحالة اجتماعك.

فإذا قالت طبقة من البشر: أنا لا أعدِّد، قال لها محمَّد: تحسنين صنعًا؛ لأن التعدُّد في شريعتي مباح لا واجب. لكن هناك طائفة أخرى في أفريقية أو الصين مثلًا، تضطرها حالة اجتماعها أو أمزجة طباعها إلى التعدُّد. فمحمَّد إذا دعا هؤلاء إلى دينه لا يقسر طباعهم على ما يريد، ولا يكلِّفهم ترك التعدُّد خشية أن يدخل عليهم العَنت والمشقَّة، ما داموا في هذا الطور من أطوارهم الاجتماعية، ومن ثَمَّ أباح لهم التعدُّد، ولا سيما إذا كان أحد الزوجين عقيمًا، أو كثر عدد النساء بسبب اجتياح الحروب للرجال، كما هو واقع اليوم في أوروبا، أو لغير ذلك من الأسباب.

بل نعود فنقول: ما لنا وللأمم التي يبيح لها محمَّد التعدُّد بسائق من بيئتها أو أمزجتها؟ هذه الأمم المتمدِّنة نفسها، تعدِّد بالفعل وتنكر بالقول، وتسبُّ الذين يعدِّدون.

عرف محمَّد أمزجة البشر ودرس طبيعة رجولتهم درسًا عميقًا، فهو يكافح هذه الطبيعة وجهًا لوجه، ويقول لأصحابها: ألستم بالفعل لا تصبرون على طعامٍ واحد؟ ألستم مدفوعين بسائقٍ من طبيعتكم أو أمزجتكم أو أسبابٍ أخرى إليَّ أن تعرفوا امرأة ثانية غير امرأتكم الشرعية؟ امحوا هذه الطبيعة من نفوسكم حتى أمحو أنا التعدُّد من شريعتي.

وماذا ينفع الإنكارُ أو تُجدي المكابرةُ في هذه المسألة؟ إن كنَّا لا نرى، أليس لنا آذان تسمع؟

هؤلاء الرجال الذين يريدون أن يعرفوا نساءً غير زوجاتهم الشرعيات لا يقول لهم محمَّدٌ: اعرفوهنَّ بالحرام واحشروا سلالتكم إلى ملاجئ اللقطاء والأيتام؛ بل يقول لهم: إذا كنتم ولا بدَّ فاعلين، فاعرفوا المرأة الثانية عن طريق تسامح الدين، اعرفوها عن يد الشيخ والقسيس، ولا تعرفوها عن يد الشيطان وإبليس.

فإباحةُ الزوجة الثانية في شرع محمَّد إذن إنما هو سدٌّ لحاجة الطبيعة البشرية المتمرِّدة التي لا تقاوم في بعض الأشخاص.

على أنَّ كل خطر على العائلة نتوقَّعه من وراء التعدُّد ينبغي أن نتوقَّع مثله من وراء اتخاذ الخلائل، فالعائلة إذن معرَّضة للخطر في الأوساط غير الإسلامية، كما هي معرضة للخطر في الأوساط الإسلامية.

وقد بلغنا لهذا العهد أن المشترعين في أوروبا أخذوا يفكِّرون في وضع قانونٍ للتعدُّد السريِّ يضيق دائرة شره، وينقذ العائلات من الشقاء الذي يلحقها بسببه.

هذا هو أيتها السيدات والسادة ما أردت أن أقوله في موضوع محمَّد ﷺ والمرأة.

وقد تحقَّقتُم منه أن محمدًا إنما جاء للتبشير بالمرأة ومنحها حريتها، وأن الطلاق وبقية الأمور الخمسة لا تشوِّه تلك الحرية بحال. ولكن إذا كان محمَّد ﷺ يريد للمرأة أن تكون حرَّةً بالمعنى الحقوقي، فهو في مقابل ذلك يريد منها أن تكون حرَّةً بالمعنى الأخلاقي.

فالحرَّةُ غيرُ الحرَّةِ تجعل الحياةَ مُرَّةً. أما الحرَّةُ الحرَّة، فهي التي تكون للعين قُرَّة، وفي جِيدِ المحافل دُرَّة، وفي جَبين وطنها غُرَّة.

الفصل الثامن والعشرون

خالدة أديب أديوار

تركيا تتجه غربًا

اكتسبت خالدة أديب أديوار (تركيا، ١٨٨٢ ـ ١٩٦٤م) شُهرةً عالميةً لكونها واحدةً من أولى الكاتبات والناشطات في العالم الإسلامي المعاصر. تلقَّت خالدة تعليمًا ابتدائيًا تقليديًا، ثم التحقت بالكلية الأمريكية للبنات، لتصبح واحدةً من أولى الطالبات المسلمات في المدرسة التبشيرية في إسطنبول. وخلال المدرسة الثانوية وما بعدها، ترجمت العديد من الروايات الأوروبية، وتأثَّرت تأثرًا عميقًا بالنزعة الأدبية الطبيعية. وفي أعقاب الثورة الدستورية لعام ١٩٠٨، بدأت في كتابة المقالات الصحفية التي تروِّج للداروينية الاجتماعية والفلسفة الوضعية والقومية التركية. وبعد الحرب العالمية الأولى، شاركت خالدة في تأسيس جمعية المبادئ الويلسونية في إسطنبول، لكنها تحوَّلت إلى القومية بعد غزو اليونان لإزمير في عام ١٩١٩م. وفي خطبها العامة الحماسية، أكَّدت أن التحيُّزَ الأوروبيَّ ضد الإسلام لعب دورًا مهمًّا في احتلال الإمبراطورية العثمانية والعقوبة القاسية التي فُرضت عليها. انضمَّت خالدة إلى الحملة القومية في الأناضول، وعملت صحفيَّةً في الجبهة برتبة عريف (وترقت إلى رتبة رقيب لاحقًا). لكنَّ معارضتها بعد ذلك للزعيم القومي مصطفى كمال (أتاتورك، ١٨٨١ ـ ١٩٣٨م) أدت إلى مغادرتها لتركيا في عام ١٩٢٤م، ولم تعد إليها إلا عام ١٩٣٩م. وخلال هذه الفترة، كانت تحاضِرُ وتكتب باللغة الإنكليزية. وفي عملها الديني الأكثر أهمية، وهو سلسلة من المحاضرات التي ألقتها في الهند ـ وقد اخترنا منها مقتطفات هنا ـ ذهبت خالدة أديب إلى أنَّ الفَصْلَ بين الدين والدولة سوف يؤدي إلى تجديد تركيا والإسلام. وفي عام ١٩٤٠م،

أصبحت أستاذة ورئيسة قسم الأدب الإنكليزي في جامعة إسطنبول، كما مثّلت إزمير في البرلمان التركي بين عامي ١٩٥٠ و١٩٥٤م[١].

Source: Halidé Edib, *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and their Origin* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1930), pp. 76-82, 226-232.

كتب المقدمة: هاني شكري أوغلو.

(١) Uśurol Barlas, *Halide Edib Adivar: Biyografya, Bibliyografya (Halide Edib Adivar: Biography, Bibliography)* (Istanbul, Turkey: Yurtta», Yaymlan, 1963); Ay»e Durakba»a, *Halide Edib: Türk Modernlesme»i ve Feminizm (Halide Edib: Turkish Modernization and Feminism)* (Istanbul, Turkeyı İleti»im, 2000); İnci Enginün, *Halide Edib Adivar (Halide Edib Adivar)* (Ankara, Turkey: Kültür Bakanliśi, 1989).

تركيا تتجه غربًا

لم يكن التركيُّ قطُّ ذا نزعةٍ قومية في السياسة، ونادرًا ما كان من بُناة الإمبراطوريات، وأفضل مِثالٍ وأعلاه في السياسة لديه هو حتمًا شكل من أشكال الديمقراطية. فعندما أصبح التركيُّ مسلمًا، قوي الجانب الديمقراطي في طبيعته؛ لأنَّ الديمقراطية هي السمة الغالبة في الإسلام. ذلك الجزء من المثالية الغربية، الذي كان يبشِّر بالمساواة بين الناس، غلب على الفكر العثماني دفعة واحدة، ولكن لم يستطع العثمانيون أن يفهموا الجانب القوميَّ منه؛ أي: فصل المجموعات الصغيرة إلى دول مستقلة. وبسبب عدم فهمهم لهذا المجال، عانوا أكثر من أي عرقٍ آخر، بسبب ظهور المُثل والقيم الغربية في الشرق الأدنى.

حتى قبيل فترة التنظيمات، كان الأتراك العثمانيون يعتقدون أنَّ المسلمين فقط هم الذي يمكن أن يكونوا متساوين من الناحية السياسية، ثم مع إصلاحات التنظيمات، اعتقدوا أن جميع الناس يمكن - ويجب - أن يكونوا متساوين من الناحية السياسية، وما إن طُبِّق هذا المبدأ في مجتمع مختلطٍ من الناس، لم يتمكَّنوا من تصوُّر سبب التفكُّك السياسي، والذي كانَ افتقارهم للتفاهم الخارجي [أي: مع الآخرين].

مع ظهور المُثُل الغربية طُرح سؤالٌ أعظم وأكثر أهميةً، فقد كان المجتمع الإسلامي شيئًا يختلف عن المجتمع الغربي، فهل كان من الممكن القيام بعملية تغريبٍ شاملة، دون تغيير طبيعة المجتمع الإسلامي؟ فقد تقوم الدولة الإسلامية بإصلاح جيشِها وفقًا للصُّفوف الحديثة، وقد تتبنَّى الجانبَ الميكانيكي من الحضارة فيما يتعلَّق بالنَّقْلِ، وقد تفتح مدارس خاصَّة للتدريب على بعض المهن والفنون؛ بل ربما تعلن عن المساواة بين المسلمين وغير

المسلمين؛ فإنَّ الإسلام قد أعلن بالفعل حقوقَ الإنسان في مسالِكَ أخرى قبل ألف سنة. ولكن هل كان من الممكن تغيير طبيعة المجتمع الإسلامي دون تغيير الإسلام في ذاته؟ وما الفَرْقُ الغالِبُ بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الغربي، الذي لم يكن يسمح بالتغريب داخليًّا؟ هذا الفرق هو الشريعة الإسلامية، فلا يمكن إجراء أي تغيير في هذا الجانب، فالشريعة الإلٰهية التي يتولَّى أمرها العلماء في المجتمع الإسلامي لا تسمح بالتغيير؛ ولذلك بدا على السطح أنَّ السمات الإبداعية والناقدة عند الأتراك متخلِّفة عنها عند الشعوب الغربية. ولكن هل كان مجتمع الأتراك الإسلامي راكِدًا وهامدًا كالمجتمعاتِ الإسلامية الأخرى؟ ألم يكن هناك سيكولوجية هادفة تحاول العمل طوال الوقت تحت ذلك السطح، لتغيِّرَ وتتخلَّصَ من جميع العقبات التي تحول دون نموِّه؟ يمكننا أن نجد المفتاح الصحيح للتغييرات التي حدثت في تركيا في الآونة الأخيرة، في دراسة عن الروح التركية، التي تكافح بين الأرثوذوكسية الدينية وبين غريزة عرقية أكثر حيوية وتحررًا، في صراعٍ طويلٍ للتعبير عن نفسها. وما إن نخترق هذا السطح الراكد، ونلاحظ كيفَ تحرَّر [التركي] من العقلانية العربية الجامدة السائدة في العصور الوسطى الإسلامية، وكيف تخلَّصَ من طُغيان الروح الفارسية التي قيَّدته إلى تكرار أشكال الفكر القديمة وغير الملائمة له: سنرى بوضوحٍ الفرقَ بين المسلم التركي وغيره من المسلمين في العالم.

الجانب الأكثر ثباتًا في الحياة في الإسلام هو الشريعةُ، وقد منحت الشريعة للمجتمع التركي الإسلامي شخصيته وهيئته. ولكن منذ اللحظة الأولى التي آمن الأتراك فيها بالإسلام، ونشأت طبقة العلماء التي كانت تريد حمايتهم من الخروج عن الشريعة الإلٰهية، بدأوا دون وعي في اتخاذ تلك الخطوات من أجل التغيير. ربما لم تصبح تركيا الحديثة في نظر العالم دولةً علمانية إلا مؤخرًا، ويبدو لمن ينظر نظرةً عابرة أن التغيُّر قد حدث بين عشيَّة وضحاها، وأنه فُرِض على الأتراك بقوة حكومة إرهابية. لكنَّ تركيا لم تتغيَّر في خطوة واحدة من دولة ثيوقراطية إلى دولة علْمانية؛ بل كان هذا التغيير الذروة والنتيجة المنطقية لسلسلةٍ من التغييرات الصغرى المستمرة، كما أنَّها لم تكتمل بعدُ. فهذه العلمانية النهائية والأخيرة لا يمكن فهمُها [في سياق التغيير] إلا في الدولة العثمانية التي استمرَّت لقرون.

العقل العربي لديه مفهومٌ ميتافيزيقيٌّ للكون والعالم، فهو يرى أنَّ السلطةَ التشريعية ترجِع إلى الله، والسلطة التنفيذية إلى الخليفة؛ ويعتبر الفقهاء هم الوسطاء بين الله والخليفة، فينبغي أن يتحكَّموا في السُّلْطَةِ التنفيذية ليتأكَّدُوا من عمله بشرع الله.

وإذا فشِل في ذلك، فيجب عليهم حلُّ عَقْدِه واختيار خليفةٍ آخرَ بموافقة المسلمين. لقد سبق الساميون، وكذلك العرب، إلى صياغة هذا المفهوم للشرع الإلٰهيِّ قبل أن يفعل محمَّد ذلك، فقد كانت الكتب المقدَّسة هي التي تحكم الشعوب السامية، وهي الكتب المقدَّسة التي ما زالت تحكمهم.

كان الأمرُ مختلفًا مع الترك. ففي دولة الأتراك قبل الإسلام اعتاد التركي أن تحكمه قوانينُ بشرية، وكان بطبيعته أكثر ميلًا من الشعوب الإسلامية الأخرى إلى فَصْلِ الدِّين عن الأعمال العادية في الحياة. وصحيحٌ أن قوانينه كانت صادرةً عن رؤسائه، لكنها كانت من تشريع الإنسان. وقد برزت هذه النزعة في سيكولوجية التركي فورًا خلال القرون الأولى من تحوُّله إلى الإسلام.

عندما أسَّسَ الأتراكُ العثمانيون الدولة العثمانية الواسعة والمعقدة، بدأ السلاطينُ والحكوماتُ في وضع القوانين خارج الشريعة الإلٰهية. وصحيحٌ أنَّ هذه بدأت كتشريعاتٍ ملكيَّة وتعاملت مع المنظومات العسكرية والإقطاعية، التي كانت تربة عذراء لم تتطرق إليها الشريعة، لكنَّ هذه السابقة كانت ـ مع ذلك ـ مخالفةً لتعاليم الفقهاء، ولم تكن أيُّ دولة عربية ولا دولة إسلامية أخرى تجرؤ على فعل شيء من هذا القبيل. وكانت هذه هي المرحلة الأولى. ويُعرَف سليمان خان الأول [حكم بين عامي ١٥٢٠ ـ ١٥٦٦م]، الذي يُسمَّى في الغرب بسليمان العظيم؛ بلقب «القانوني» في التاريخ التركي، ومعناه صانع القوانين. هذا الاسم في حدِّ ذاته يناقض الأصول الأرثوذكسية مناقضةً مباشرةً [التي تجعل الله هو الشارع الوحيد]، وقد سنَّ سليمان بذرةَ قانون جنائيٍّ حلَّ تدريجيًّا محلَّ بعض نصوص الشريعة في القضايا الجنائية. فاستُبدل بالإجراءات البدائية كقطع يد السارق ورَجْم الزُّنَاة وجلد السكارى إجراءات أخرى كالسجن والغرامات، وتلك الإجَراءات البدائية ما زال يُعمَل بها في مملكة ابن سعود [مؤسس المملكة العربية السعودية]، الذي يفخر بأنه أعاد الحجاز إلى الإسلام.

في زمن سليمان القانوني، دخلت كلمة القانون (أي البشري) إلى القضاء التركي جنبًا إلى جنبٍ مع الشريعة (أي: القانون الإلٰهي). وكان القانون في البداية في مكانةٍ أدنى من الشريعة، لكنه اكتسب المزيد من المساحات تدريجيًّا حتى طغى عليها. وكان اسم القانون في حدٍّ ذاته في مُناقضةٍ مُباشرة للأصول الأرثوذكسية، ولم يكن موجودًا في تلك الأيام إلا في الدولة العثمانية، خلافًا لجميع الدول الإسلامية.

إنَّ إعلانَ التنظيمات لعام ١٨٣٩م، الذي أعلن المساواةَ السياسية لجميع الأُمَم الكنسيَّةِ [أي: المجتمعات الدينية]، طرح أيضًا سلسلةً جديدةً تمامًا من القَوانين الوضعية البشرية، فظهر قانونٌ جنائيٌّ مقتبَس من القانون الفرنسي لعام ١٨١٠، وقانونٌ تجاريٌّ، ووضعت منظومة قضائية منقولة عن فرنسا، وفيها محاكم ابتدائية ومحاكم استئناف ومحكمة النقض، كل هذا ظهر إلى الوجود آنذاك. ولذلك وُجد نوعان من المحاكم في الإمبراطورية العثمانية بعد التنظيمات: ١ ـ المحاكم الشرعية: وكان قضاتها من المسلمين فقط، وكانت تتناول شؤون الأسرة كالزواج والطلاق والميراث للمسلمين في الإمبراطورية؛ ٢ ـ المحاكم النظامية: وكان قضاتها من المسيحيين والمسلمين واليهود، وكانت سلطتها القضائية شاملةً لجميع الرعيَّة وفقًا لقوانين المملكة. وكان قسم العقوبات برمَّته مستمدًا من النظام القانوني الفرنسي، وكان القسم المدني هو الشريعة المقنَّنة، أو المجلَّة [أي: مجلة الأحكام العدلية، ١٨٧٦م]، وكانت جميع الإجراءات فرنسيةً. وبالتالي، لم ينتصف القرنُ التاسعَ عشرَ إلا وكانت الإمبراطوريةُ العثمانية قد انتقلت من القوانين الإلٰهية إلى القوانين الوضعية البشرية، في قطاعٍ شاسعٍ من نظامها القضائي.

وأمام كل هذه التغييرات، لم يُبدِ العلماءُ ـ وهم فُقهاءُ الشَّريعة وقضاتها ـ أي: مُعارَضة. ومع النظرة التركية إلى الحياة، التي هي أكثر استعدادًا لفَصْلِ الدُّنيا عن الآخرة، قبِل هؤلاء بالتغييرات القانونية التي كانت لتجعل العلماء في البلدان الأخرى يصفون الأتراك بالزنادقة. لم يكن لأحدٍ من المؤمنين بالشريعة الإسلامية ـ إلا الأتراك ـ أن يسمح آنذاك بقانونٍ جنائيٍّ مستقلٍّ وقانون تجاريٍّ مستقل، دون أن تهتزَّ أُسس الإسلام بذلك. ومع ذلك، فإنَّ معارضة هذه التغييرات لم تأتِ من العلماء؛ بل من صفوف الجيش، الذي

ظلَّ رجعيًّا حتى عهد محمود [الثاني، السلطان العثماني، حكم بين عامي ١٨٠٨ ـ ١٨٣٩م]. أمّا طبقة العلماء الأتراك، فقد رأوا أن السِّمةَ الوحيدةَ من الشريعة الإسلامية التي لا تقبل التغيير هي ما يتعلّق بالأسرة، وهذا ما كانوا يريدون الحفاظ عليه داخل حدود الشريعة الإلٰهية. [...]

ثم كان تبنّي القانون السويسري بدلًا من قانون الأسرة الإسلامي في عام ١٩٢٦، بمثابة إصلاحٍ أعظمَ خطورةً في طبيعته. وأمكن تمريرُ ذلك دون إكراهٍ كبيرٍ، على الرغمِ من وجود بعض الانتقادات الحادَّة لذلك.

بعد عامٍ من إلغاء حكومة السلطان [في عام ١٩٢٢] في القسطنطينية [إسطنبول]، جرى نقاشٌ جادٌّ حول ما إذا كان يجب استعادة قانون الأسرة المعدل لعام ١٩١٦ ـ الذي ألغَتْه حكومةُ السلطان في عام ١٩١٩ ـ سواءٌ كان ذلك مع تعديلات أو دونها. وفي عام ١٩٢٤، تناولت الجمعية الوطنية تلك المسألة، وأثارت اهتمامًا كبيرًا، ولا سيَّما بين نساء المدن ولا سيما القسطنطينية. وفي اجتماع نسائيٍّ كبير في النادي الوطني انتُخبت لجنة من النساء لدراسة الوضع وإرسال التماسٍ إلى الجمعية الوطنية، وقد اختارت تلك اللجنة قوانينَ الأسرة من بين قوانين السويد وفرنسا وإنكلترا وروسيا، ثم استحسنت اللجنةُ القانونَ السويدي، فأرسلت منه نسخةً مترجمةً مع التماس مرفق بها إلى الجمعية الوطنية. ولم يكن لذلك الالتماس أيُّ نتيجة محدَّدة آنذاك. ولكن كانت هناك مجموعةٌ من النواب الشباب المهتمين بالعمل على تطبيق القانون الغربي، بدلًا من استعادة قانون الأسرة المعدَّل لعام ١٩١٦م. وكان أحد كبار هذه الحركة محمود عزت بك [بوزكورت، ١٨٩٢ ـ ١٩٤٣م]، النائب الشاب الممثل لسميرنا [إزمير]، الذي أصبح وزيرًا للعدل في عام ١٩٢٥م؛ ففي عام ١٩٢٦م، تمَّ تمرير القانون التابع للقانون السويسري. ويمكن أن يوصَف هذا بأنه أحدُ اثنين من أهم التغييرات التي حدثت خلال فترة الديكتاتورية، فهذا القانون الخاصُّ سوف يعني الوحدة النهائية بين الأتراك وأسرة الدول الأوروبية، من خلال منح الأسرة التركية ذلك الاستقرار الذي يميِّز المثال الغربي للأسرة.

إنَّ اعتماد القانون السويسري ـ وهو قانونٌ غربيٌّ بأكمله ـ بدلًا من مراجعة قانون الأسرة الإسلامي وتعديله ـ الذي كان سيجعل مؤسسة الزواج

أكثر حريةً وأقلَّ استقرارًا، حيث كان سيكون أقربَ إلى قانون الأسرة الروسي آنذاك - كان بمثابة انتصار آخر في تركيا للمُثل والقيم الغربية على المُثل والقيم الشرقية، وله أهمية راسخة تفوق ما أدركه الناس في الوقت الراهن.

لم تعد الحقوقُ التعليمية التي اكتسبتها المرأة التركية موضعَ تساؤلٍ حتى عند الأقليات الصغيرة، وأصبحت مجالات عمل المرأة تتوسَّع باستمرار. ولكن ربما كان من الخير لها أنها لم تحصل على حقِّ التصويت، فإنَّ ذلك قد حمى المرأة من خطر التماهي مع السياسات الحزبية، فلم يمكن أن تتعرض أنشطتها خارج العالم السياسي للإيقاف لأسبابٍ سياسية.

وفي البيت التركي ظلَّت المرأة هي الروح الحاكمة؛ بل أكثر من ذلك، ربما لأنَّ أكثرهنَّ كانت تساهم في رعايته بعملهنَّ. ففي الوقت الراهن، تمتلئ المكاتب والمصانع والمتاجر بالنساء العاملات في المدن؛ وبالإضافة إلى أعمال الإعالة - وأحيانًا فيما يتصل بها - تهتمُّ النساء برعاية الأطفال وصحتهم، وبتنظيم جمعياتٍ صغيرة لتعليم الفقيرات التطريز والخياطة والنسيج وما إلى ذلك. والمهنة المفضَّلة للمرأة التركية اليوم بعد التدريس هي الطبُّ. وهذا كله هو الوضع في المدن، أما في المناطق الريفية، فما زالت المرأة تعيش حياتها القديمة من العمل الكادح، وسوف تواصل العيش في ظلِّ هذه الظروف، حتى يتمَّ اعتماد نظام زراعيٍّ أكثر حداثةً، ويمكن تقديم أساسيات التعليم في تلك المناطق. وليس من المبالغة أن يقال إن نحو ٩٠٪ من النساء الأتراك عاملاتٌ كادحات. وليس المسألة في توفير المزيد من العمل لهنَّ، ولكن السؤال هو كيفية تدريبهنَّ تدريبًا أفضل على أعمالهنَّ، ومَنَحهُنَّ المزيدَ من الراحة. والنسبة الصغيرة من الثريات العاطلات (وهي في تركيا أقل بكثير من أي مكانٍ آخر) تفعل ما يفعله الأثرياء في البلدان الأخرى، ولكن على نطاقٍ مصغَّر. والناس مع الأسف يحكمون على تركيا من خلال حياة هؤلاء العاطلات ومواقفهنَّ، وذلك لبروزِهنَّ أمام أعين المسافرين بدلًا من الأغلبية الكادحة.

وفي الجملة، استفادت النساءُ في تركيا كغيرها من الأماكن الأخرى من تغييرات السنوات العشرين الماضية، أكثر مما استفاده الرجال. ومن حسن

حظّ تركيا أن تحرير المرأة فيها كان نتيجةً لبرنامجٍ مشتركٍ بين جميع الفئات، ولم يكن صراعًا جنسيًّا. وإنَّ مساهمة الجمهوريةِ [التركية، التي أُسست عام ١٩٢٣م] في التحرير الاجتماعي للمرأة بإدخال القانون المدني الجديد، قد رَفعت الحركةَ إلى أعلى مستوياتها وأهمها تاريخيًّا، ولكن يجب أن يمرَّ جيل كامل على الأقل قبل أن تُرى آثاره التامَّة. والنقد العام الذي مفاده أنّه سيتغلغل مع التغريب قدر كبير من الشرِّ والفساد الغربي إلى العادات التركية ليس نقدًا مهمًّا، فالآثار الضارة قد تؤثر في عددٍ صغيرٍ من العاطلين، في حين أن الآثار الحسنة سوف تتغلغل في الأغلبية، وإن كان بوتيرةٍ أبطأ.

في عام ١٩٢٨م، أُلْغِي البندُ الذي ينصُّ على أنَّ الإسلام دِينُ الدولة، وقد تعرَّضت هذه الخطوة لانتقاداتٍ شديدة في الصحافة الأجنبية، على أساس أنَّ هذا يرقى إلى حدِّ إلغاء الدين في تركيا. هذا النقد لم يكن سطحيًّا فحسب، وإنما كان غيرَ دقيق؛ لأنَّ الدين إذا كان ـ على أفضل تقدير ـ معرَّضًا لأن يفقد قبضته على الشعب التركي، فإنَّ هذا لا يرجع إلى غياب التدخل الحكومي؛ بل إلى التدخل الحكومي نفسه. ربما كان القائمون على هذا الإجراء من الملحدين وربما لم يكونوا كذلك، لكنَّ هذا الإجراء في حدِّ ذاته لا يلغي الدين. ولا يمكن منطقيًّا في أيِ دولة علمانية أن يكون لها قانون أساسيٌّ يؤسس لدين الدولة. ولذلك فإنَّ إلغاء هذا البند من الدستور كان في موافقة حقيقية وضرورية لطبيعة الدولة التركية الجديدة، في مرحلتها الأخيرة من العلمنة. «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» [الكتاب المقدَّس، إنجيل متى ٢٢:٢١؛ وإنجيل مرقس ١٢:١٧؛ وإنجيل لوقا ٢٠:٢٥]. لقد أعطى الأتراكُ أخيرًا ما لقيصر لقيصر؛ لكنَّ قيصر ـ أو الدولة ـ ظلَّ محتفظًا بما لله. وما لم تكن رئاسة الشؤون الدينية حرَّةً، وما لم تتخلَّص من سيطرة مكتب رئيس الوزراء، ستظل دائمًا أداةً حكومية. وفي هذا الصدد، سيكون المجتمع المسلم أقلَّ حظًّا وحريَّةً من البطريركية المسيحية، فتلك مؤسساتٌ حرَّة تبتُّ في جميع مسائل العقيدة والدين وَفْقَ قناعات جماعتهم الخاصَّة. لكنَّ المجتمع الإسلامي مقيَّد بسياسات الحكومة، وهذا الموقف يمثِّل عائقًا خطيرًا أمام النمو الروحي للإسلام في تركيا، وسيظل خطر استخدام الدين لأغراضٍ سياسية حاضرًا هناك.

والآن، بعد أن تحررت الدولة تمامًا من السيطرة الدينية، فإنَّ عليها أن

ترفع يدها عن الإسلام. ولا ينبغي لها أن تتوقَّف عند إعلان أنَّ «كل مواطن تركي حرٌّ في اعتناق الدين الذي يرغب (أو ترغب) فيه»؛ بل عليها أن تسمح للمجتمع الإسلامي بتعليم الدين لشبابه. والآن وقد أصبحت المدارس لا تقدِّم أيَّ تعليم دينيٍّ، وأُلغيت المؤسسات الدينية، يجب على المجتمع الإسلامي إذا كان يريد البقاءَ والاستمرار أن ينشئ وسائله الخاصَّة للتعليم الديني، وأن يؤسس عقوباته الأخلاقية والروحية. وأيضًا، ففي الشعائر وأركان العبادات، من المحتمل أن تحدث تغييرات بين المسلمين في تركيا، فيجب السماح بهذه التغييرات دون تدخل حكوميٍّ. وإنَّ الاقتراحاتِ التي يقدِّمها أساتذةُ الجامعات من حينٍ لآخر حول الأشكال الجديدة من العبادة في الإسلام - كاستخدام موسيقا الأرغن بدلًا من الموسيقا الصوتية، ودخول المساجد دون خلع الأحذية، ووضع المقاعد في المساجد ليصلي الناس جالسين، والتخلُّص من حركات الجسد المعقَّدة في الصلاة - قد قوبلت برفضٍ واستياءٍ عميق، ربما تحدث كل هذه التغييرات بناءً على رغبات الناس، لكنَّ التدخل الحكومي في هذا الجزء الأكثر قداسةً من حقوق الناس سوف يشكِّل سابقة خطيرة. وهذا التدخل سيقيد الحياة الدينية للأتراك، وسيُدخِل السياسة في الدين. والمعنى الأساسي لمراحل العلمنة الطويلة والمثيرة للاهتمام، هو أنَّ النفسيَّة التركية تفصل بين الدنيا والآخرة. فنزعُ الدين من الدولة السياسية، مع استمرار تدخل الدولة في الشؤون الدينية، هو أحد الجوانب المتناقضة في المرحلة الأخيرة [للعلمنة] التي يجب تصحيحُها.

ليس فقط في تركيا، ولكن كلما تدخَّلت الحكوماتُ في الدِّين أصبح ذلك عائقًا راسخًا أمام السلام والتفاهُم. ومع ذلك، فالأصل الأساسي في كل دينٍ هو السلام والأخوة بين الناس. وإذا أمكن فقط للأديان أن تتحرَّر من التأثيرات السياسية في جميع أنحاء العالم، فسرعان ما تنهار الحواجزُ بين الشعوب من مختلف العقائد.

القسم الرابع

الإمبراطورية الروسية

الفصل التاسع والعشرون

إسماعيل بك كسبرينسكي

الخطوات الأولى نحو تمدُّن المسلمين الروس

كان إسماعيل بك كسبرينسكي (القرم، ١٨٥١ ـ ١٩١٤م) ـ المصلح التتاري والمعلِّم والداعية ـ مهندسَ الحداثة الإسلامية الأكثرَ تأثيرًا بين الرَّعِيَّةِ التُّركية في الإمبراطورية الروسيَّة. تلقَّى كسبرينسكي ـ وقد كان معروفًا أيضًا باسمه التتري؛ كسبرالي ـ تعليمه في كلٍّ من المدارس الروسية والإسلامية التقليدية، وكان يتعلَّم ليحصل على وظيفة في الجيش الروسي، حتى تخلَّى عن دراساته تلك ليقضي ثلاث سنواتٍ في فرنسا والإمبراطورية العثمانية. وعندما عاد إلى شبه جزيرة القرم في عام ١٨٧٥م، عمل مدرِّسًا في إحدى المدارس، كما عمل لمدة أربع سنواتٍ رئيسًا لبلدية باختشيساراي. ومنذ أوائل الثمانينيات من القرن التاسع عشر وحتى وفاته، كرَّس كسبرينسكي جهوده لتحدِّي الافتراضات الفكرية والممارسات الاجتماعية والثقافية التي كان يعتقد أنها حكمت على المسلمين بالدُّونية الثقافية في وجه الهيمنة الغربية الحديثة، التكنولوجية والعسكرية والسياسية والاقتصادية والفكرية. وكانت الصحافة أداته الأساسية، ولا سيَّما صحيفة Perevodchik/Tercuman (أي: المفسِّر)، التي كانت تصدر باللغة الروسية والتترية، والتي أسسها كسبرينسكي وعمل رئيسًا لتحريرها خلال الأعوام الثلاثين الأخيرة من حياته. احتلَّ التعليم مركز الصدارة في مشروعه الحداثي، كما دعا كسبرينسكي أيضًا إلى وضع لغة أدبية تركية مشتركة، وإنشاء مجتمعاتٍ لتبادل المساعدة، والتعاون مع حكومة روسيا وشعبها. وقد وصل تأثير كسبرينسكي ـ المعتدل فكريًّا والعملي إلى حدٍّ كبير ـ إلى جميع المناطق التركية في روسيا، وكذلك إلى تركيا ومصر وجنوب آسيا. يقيِّم المقالُ المترجَمُ هنا العَقدَيْن الأوَّلَيْن من

الحداثة الإسلامية في روسيا، مع تسليط الضوء على الاتجاهات والإنجازات الرئيسة، كما يسرد المقال (في الجزء غير المنقول هنا) ببليوغرافيا للكتابات «الجديدة»، الأدبي وغير الأدبي منها، التي كان يشعر أنها تعرِّفُ المجتمعَ الجديد المتطور[1].

Source: Ismail Bey Gasprinskii, *Mebadi-yi Temeddun-i Islamiyan-i Rus (First Steps Toward Civilizing the Russian Muslims)*, translated from Tatar by Edward J. Lazzerini in "Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within," *Cahiers du monde russe et sovietique (Annals of the Russian and Soviet World)*, volume 16, number 2, April-June 1975, pp. 245-277. First published in 1901. Introduction by Edward J. Lazzerini.

نشر لأول مرة في عام ١٩٠١م. وكتب المقدمة: إدوارد لازريني.

(١) Alan W. Fisher, "A Model Leader for Asia, Ismail Gaspirali," and Edward J. Lazzerini, "Ismail Bey Gasprinskii (Gaspirali): The Discourse of Modernism and the Russians," pp. 29-47 and 48-70, in Edward A. Allworth, ed., *Tatars of the Crimea*, ẓd ed. (Durham, N.C.: Duke University Press, 1998); Edward J. Lazzerini, "Ismail Bey Gasprinskii's *Perevodchik/ Tercümanı* A Clarion of Modernism," pp. 143156 in H. B. Paksoy, editor, *Central Asian Monuments*, (Istanbul, Turkey: Isis Press, 1992); Thomas Kuttner, "Russian *Jadidism* and the Islamic World: Ismail Gasprinskii in Cairo, 1908," *Cahiers du monde russe et soviétique (Annals of the Russian and Soviet World)*, volume 16, 1975, pp. 383-424; Hakan Kinmh, *National Movements and National Identity among the Crimean Tatars (1905-1916)* (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1996).

الخطوات الأولى نحو تمدُّن المسلمين الروس

في الوقت الحاضر، على الرغم من أنَّ الرعيَّة المسلمة في روسيا متخلِّفةٌ [عن الشعوب الأخرى]، وأنهم لا يشاركون إلا بأقل القليل في الحياة الحديثة، فإنَّ هذا المجتمع [المسلم] العظيم ليس بغافلٍ [عمَّا يحدث من حوله]؛ ولا يمكن إنكار الصحوة التي يمرُّ بها هذا المجتمع. ولا شكَّ أنَّ هذه الصحوة ليست بكبيرة، وإذا لم تنظر بعناية واهتمام بها فلن تلاحظها. ومع ذلك، فيكفي عندنا أنه يمكن ملاحظتها ببعض العناية؛ لأنَّ ذلك يمثِّل - بلا شكٍّ - بدايةَ التقدُّم والتمدُّن.

قبل عشرين أو خمسة وعشرين عامًا والحمد لله، ومع وجود عددٍ كبيرٍ من الأعمال الدينية [الإسلامية] المنشورة في روسيا، فقد صدر منها بلغتنا ثلاثة أعمالٍ فقط كانت تتناول العلوم والآداب [أي: جميع اللهجات التركية في الإمبراطورية الروسية]. وأول هذه الأعمال الثلاثة هو كتاب [قوتادغو] بيليك [أي: عِلم السعادة أو العِلم المُسْعِد[٢]]، ليوسف خاص حاجب، القرن الحادي عشر] الذي نشره المستشرق [ڤاسيلي ڤاسيليڤيتش] رادلوف [روسيا، ١٨٣٧ - ١٩١٨م]، والثاني هو الرزنامه لقيوم أفندي ناصري [تتارستان، ١٨٢٥ - ١٩٠٢م]، والثالث يشمَل الأعمال الكوميدية لميرزا فاتح علي أخندوف [أذربيجان، ١٨١٢ - ١٨٧٨م]. نُشِر عملان منها في مدينة قازان، بينما نُشر العمل الثالث في مدينة تيفليس. وفي الوقت نفسه، تأسَّست صحيفة باللغة التركية بعنوان Ekingi [أي: الزارع]، في مدينة باكو، على يد حسن بك مالكوف [زردابي، أذربيجان، ١٨٤٢ - ١٩٠٧م]. وعلى الرغم من أنها

---

(٢) مستفاد من كتاب تاريخ الأدب التركي للدكتور حسن مجيب المصري. (المترجم)

لم تستمر إلا لفترة وجيزة [١٨٧٥ ـ ١٨٧٧م]، فإنها سَلَّطت بصيصًا من الضوء ـ كالصاعقة ـ على الأفكار الجامدة [المزمنة].

وعلى الرغم من وجودِ بعض الأعمال، مثل حكاية طاهر وزهري [آنذاك]، فلا يمكن إدراجُها [في مناقشتنا] بسبب افتقارها إلى الأهمية الأدبية. كانت الحالة المعرفية العامَّة [بين المسلمين] تبعَثُ على الأسف، فالمجتمع المسلم كان غير مدركٍ لاكتشافات يوهانس كيبلر [الفلكي الألماني، ١٥٧١ ـ ١٦٣٠م] و[إسحاق] نيوتن [الفيزيائي الإنكليزي، ١٦٤٢ ـ ١٧٢٧م]، وكان ينظر إلى العالم والكون من خلال عيون بطليموس [الفلكي القديم، من القرن الثاني]، ولم يكن مهتمًّا بالشؤون المعاصرة وأنماط الحياة في الدول الأخرى. وخلاصة القول أنَّ حالة العالم المتمدِّن قبل ٤٠٠ سنة، هي الحالة التي نعيش فيها ـ نحن المسلمين ـ اليومَ؛ أي: إننا نعيش متأخرين بمقدار ٤٠٠ سنة!

ولكن الآن، في هذا العالم الإسلامي نفسِه الذي يتسم بنُدْرةِ المعرفة ونقص المعلومات والسبات، يمكن للمرء أن يرى صحوةً خافتة، ودرجةً من اليقظة والوعي. وهذه الصحوة ليست نتيجة لتأثير خارجيٍّ، لكنها ظاهرة طبيعية رائعة وُلِدت من الداخل.

في عام ١٨٨١م نشرنا رسالة باللغة الروسية بعنوان الإسلام الروسي، ودعونا فيها المسلمين إلى الترجمة والتأليف في كل ما يتعلَّق بالعلوم والآداب والتقدُّم المعاصر. والحمد لله الذي أنعم علينا بتزامُن دعوتنا مع عَزْم الكثيرين وموافقة أفكارهم؛ ونتيجة لذلك نُشِر اليومَ ـ بعد نحو عشرين سنةً ـ قُرابة ثلاثمائة عمل علمي وأدبي بلغتنا. وأنا أعلم أن نشر ثلاثمائة عمل فقط خلال عشرين عامًا في شعبٍ يبلغ عدده الملايين ليس إنجازًا كبيرًا. ومع ذلك، مقارنةً بالأعمال الثلاثة التي ذكرتها أعلاه، فهذا العدد الذي يضعِّف الثلاثة مائة مرة ليس بالأمر الهيِّن.

وفي الجملة، فإنَّ محتوياتِ هذه الأعمال الثلاثمائة الوطنية ما هي إلا تشجيعٌ للنَّاس على القراءة والتعلُّم. ومن بين تلك الكتب نفسها كتبٌ تناقش الجغرافيا، ومقدمات الفلسفة، وعلم الفلك، والحفاظ على الصحَّة، وغيرها من المعارف المفيدة. وأمَّا الإسهامات الأدبية فتشتمل على كتبٍ تمهيدية وكتبٍ للقراءة في «المنهج الجديد»، ومسرحيات، ورواية وطنية أو روايتين.

مؤلِّفو الكتب المذكورة أعلاه من الملالي الشباب الذين تلقوا تعليمهم في مَدارسنا [الدينية] الوطنية، والذين اكتسبوا المعرفة العلمية من خلال التعلُّم الذاتي. لكنَّ الشبابَ الذي يَلتَحِقون بالمدارس والجامعات [الروسية] لم يخدموا أدَبَنا الوطنيَّ بعدُ، وعلى الرغم من أن الملالي قد خطَوْا عدَّةَ خطواتٍ إلى الأمام، فهؤلاء لم يبدأوا إلا للتوِّ.

وتفسيرُ هذه الحالة المؤسفة بسيط للغاية، ففي حين أنَّ المسلمين المستنيرين والمتعلِّمين يُتقنون اللغةَ الروسية واللغاتِ الأوروبية، وفي حين أنَّهم يلتحقون بمختلف التخصُّصات كالطب والهندسة والتعدين والقانون، فإنهم عاجزون عن القراءة والكتابة بلغتهم الوطنية! ولا يوجد بين الروسيين مثقفٌ لا يقرأ أو يكتب بلغته الأمِّ، ولا يوجد بين النمساويين أو البولنديين أو الجورجيين أو الأرمنيين من يجهل لغته الوطنية؛ ومع الأسف، فهذه هي حالة شعبنا.

إنَّ الإسلام يفرض [على أتباعه] فرضين قبل كل شيء: الأول هو العلم، والثاني هو أداء الصلاة. ولذلك ففي كل مكان وُجِد فيه المسلمون، تجد كُتَّابًا مبنيًا للغرض الأول، ومسجدًا للغرض الثاني. وبحسب المكان، فقد يكون البناء من الحجر أو الخشب أو الأقمشة الملبَّدة، وهذه الأبنية تكون في أماكن ثابتة عند المسلمين في الحضر، ومحمولة ومتنقلة عند البدو. والجميع يعلم أن أكبر المباني وأهمَّها في العالم الإسلامي هي الكتاتيبُ والمدارس والمساجد؛ ففي كل قرية وفي كل زاوية، ستجد بصورة أو بأخرى مكانًا للتعلُّم. وفي روسيا، في الوقت الذي لم يكن التعليم فيه يحظى باهتمام يُذكر، ولم يكن في روسيا بأكملها سوى مدرستين روسيتين، كان في كل قرية مسلمة كُتَّاب واحد على الأقل؛ ولكن إذا كانت هذه الكتاتيب والمدارس كافيةً آنذاك ومؤهلة، فعلينا أن نعترف بأنها في حاجةٍ إلى الإصلاح لكي تلبِّي احتياجات اليوم.

لقد قضيت عدَّةَ سنواتٍ في مهنة التدريس، و[خلال تلك الفترة] أصبحت على دراية وثيقة بظروف المدارس الروسية والكتاتيب الإسلامية. [ففي الكتاتيب] يظلُّ الطلاب الفقراء يهزون رؤوسهم على مقاعد القراءة

لست أو سبع ساعات يوميًا، لمدة خمس أو ست سنوات. وقد أرَّقني في كثير من الليالي شعوري بالمرارة والأسف لرؤيتي لهم وهم محرومون من القدرة على التعلُّم بطريقة السؤال والجواب وغيرها من الأمور، وعجزهم عن تحصيل أي شيء غير ترديد الجمل العربية.

كان وقت المدارس يذهب سدى، وكان تدريس المهارات والأساليب واللغة الروسية وغيرها من الأمور [غير ملائم]، حتى إن طالب السَّنَة الخامسة في الكُتَّاب لم يكن يستطيع أن يصلي صلاةً صحيحة أو يكتب رسالةً بسيطة. وكان لا بدَّ من البحث عن علاجٍ لهذا الوضع. كان من الضروري إكمال تعليم الدين جيدًا وفي وقت قصير، ثم إيجاد طريقة لتزويد [الطلاب] بالمهارات واللغات والمعلومات اللازمة لعالم اليوم.

ولهذا السبب فتحنا مناقشة حول «المنهج الجديد» في عام ١٨٨٤م في صحيفة الترجمان، التي أسَّسناها في عام ١٨٨٣م. وقد نشرنا كتابًا تمهيديًّا للأطفال مُقسَّمًا على مراحل[٣]، وحوَّلنا أحد الكتاتيب في مدينة باكتشيساراي إلى هذا النظام والمنهج. فأدى التقدُّم الملموس الذي أحرزه الطلاب في هذا الكُتَّاب إلى تبنِّي الكتاتيب الأخرى هذا المنهج. وفي ستة أشهر، بعد إتقان القراءة والكتابة باللغة التركية، والعمليات الحسابية الأساسية الأربع، بدأ الطلاب المبتدئون في تعلُّم اللغة العربية، وكانوا يقرؤون كتابًا يدرِّس أساسيات الدين. وقد تردَّد صدى [نجاحاتهم] في المحافظات البعيدة، وانتشر اليوم هذا «المنهج الصوتي» [الجديد] حتى وصل إلى تركستان الصينية. وقد شهدنا [خلال الفترة الماضية] إصلاحَ أكثرَ من ٥٠٠ كتَّاب من كتاتيب [المنهج] القديم. ونظرًا لأن الفرصة أتاحت نفسَها، فقد دُعِيَ مدرسو اللغة الروسية إلى عددٍ من الكتاتيب، ونسمع الآن أنَّ اللغة الروسية المتقنة أصبحت تُكتسب بسهولة (على سبيل المثال، في الكتاتيب في باكتشيساراي وشيكي وكولجا وشروان ونخجوان، وغيرها من الأماكن).

لقد تحقَّق نجاحٌ كبير في إيقاظ الرأي العام حول الكتاتيب؛ لأنَّ المسلمين قوم يقظون، ما إن يُعرَض عليهم شيء إلا تعلموه وفهموه. ولذلك

(٣) كان عنوان الكتاب: «معلم الصبيان: معرفة القراءة والكتابة والحساب في وقت قصير». (المترجم)

فإنني آمل في تحقُّق إصلاحات أخرى، وألا تقتصرَ فكرةُ التغيير على المدارس الابتدائية فقط، فإنَّ إصلاح المدارس العربية أيضًا لمحفور في قلب الأمَّة؛ لأن الطالب بعد أن يقضي ثمانية أو عشرة أعوام في دراسة النحو والقواعد، وهي جزءٌ أساسيٌّ من العلوم العربية والإسلامية، وبعد «سجنه في المدرسة» لمدة خمسة عشر عامًا، يظلُّ جاهلًا باللغة العربية. سيكون قد صادف أسماء [علماء الدين؛ كأبي حامد] الغزالي [١٠٥٨ ـ ١١١١]، و[محمد بن إسماعيل] البخاري [٨١٠ ـ ٨٧٠]، و[سعد الدين] التفتازاني [١٣٢٢ ـ ١٣٨٩م]؛ لكنه لن يكون على دراية بأمثال علي حسين ابن سينا [العالم والفيلسوف، ٩٨٠ ـ ١٠٣٧]، أو [أبو إبراهيم] الفارابي [صاحب المعاجم، ت. عام ٩٦١]، أو ابن خلدون [المؤرخ، ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦]. ونتيجة لذلك، فَطِنَ العديدون إلى أنَّ هذه ليست طريقة سليمة أو معقولة لإنهاء تعليمهم. وبفضل هذا [الإدراك]، وبهدف تجديد المنهج التعليمي، نجحوا في إصلاح المدارس الآتية وإعادة تنظيمها: مدرسة الزنجيرلي في مدينة باكتشيساراي، والبارودي في قازان، وعثمانوف في أوفا، وحسينوف في أورنبورغ. ومن أجل تيسير تعليم اللغة العربية، نُشِرت كتبٌ حديثة التبويب لقواعِدِ اللغة العربية، فنُشِرت على سبيل المثال أعمال أحمد هادي أفندي مقصودي [١٨٦٧ ـ ١٩٤١م] في قازان.

والبحث عن المعرفة لا يتخذ هذا المسار وحده، فمن خلال الاستفادة من المدارس الابتدائية الحكومية، يدخل الطلاب المسلمون إلى المدارس والجامعات [الروسية]، للتعرف إلى التقدُّم والتعليم المعاصر، وقد ازداد عدد الذين يكملون تعليمهم [في تلك المدارس]. وقبل عشرين عامًا لم يكمل التعليم الجامعي سوى فرد واحد من شعبنا؛ أما الآن فعددُهم يتجاوز المائة. وفي باكو وحدها خمسون من الشبان المسلمين حصلوا على التعليم العالي [الروسي]، والتحقوا بمهن الهندسة والطب والقانون وما إلى ذلك. وهناك أيضًا مَنْ تلقوا تعليمهم في الجامعات الفرنسية والألمانية وعادوا إلى بلادهم.

ومما يجدر الإشارةُ إليه أنَّ عددَ المسلمين في المحافظات الجنوبية، الذين يدرسون اللغة الروسية، يفوق عددهم في المحافظات الداخلية. ونأمل أن يدرك إخواننا في الدين على ضفاف نهر الفولغا أنهم مقصرون في هذا

الأمر، وأن يسعوا إلى التعرف إلى التقدُّم المعاصر من خلال الإلمام باللغة الروسية. فهناك الآلاف من الأعمال العلمية والتقنية المكتوبة باللغة الروسية؛ ومن الضروري الاستفادة منها.

وعلى نحو مُماثِلٍ، المسرح الوطني هو نِتاجُ السنوات الأخيرة، فإلى جانب كوميديا ميرزا فاتح علي [أخوندوف]، التي راجت لبعض الوقت، كُتِبت العديد من الأعمال الكوميدية الحديثة ونُشِرت، فظهرت مسرحيات باللغة الوطنية في باكو وكارباغ وجيندشي وباكتشيساراي. وفي باكو، تشكَّلت فِرقةٌ مسرحية دائمة، وتُرجِمت مسرحيةٌ أو مسرحيتان من اللغة الروسية. وقد أدت الفتيات الأرمنيات والجورجيات واليهوديات أدوار النساء. ونحن ممتَنُّون [لكل هذا]، ولكن لا يمكن إنكار أنَّ المسرح عندنا يقوم على ساقٍ واحدة فقط.

كما يلاحظ المرء آثار الصحوة والتقدُّم بين النساء المسلمات، اللاتي تخلَّفن أكثر من ذلك مقارنةً بالرجال. وإذا أردت أدلَّةً على ذلك [التقدُّم في هذا المجال]، فسوف أورد لك القليل منها؛ ففي أيام الشتاء الأخيرة تنبت زهرة بيضاء في الثلوج ـ وأنت تعلم هذا بلا شكٍّ ـ وهذه الزهرة وإن لم تكن دليلًا على مجيء الصيف، فهي علامة أكيدة على اقتراب بدايته. فها هنا بعض العلامات مثلها [فيما يتعلّق بتقدُّم نسائنا]: منذ خمسة وعشرين عامًا، كانت [حنيفة هانم]، الزوجة المصون لحسن بك [مالكوف زيردبي] (وهو أحد الصحفيين عندنا) هي المرأة المسلمة الوحيدة المتعلِّمة؛ والآن هناك ربما عشرون امرأةً مثلها. وفي سان بطرسبورغ، في كلية [التمريض؟] الطبية للفتيات، تدرس ثلاث من النساء المسلمات العلوم الطبية، وتمارس إحداهنَّ الطب. ومن المعروف أن امرأتين مسلمتين تكتبان وتنشران نتائجهما. فليكن أمثال هؤلاء نماذج وقدوات للمؤلفين الناشئين. إنَّ هذا العالم هو عالم الأمل؛ فلماذا نيأس؟

من الأمور الأساسية في الدين الإسلامي: الإحسان والصدقات ومساعدة الناس. ولهذا السبب والحمد لله، يمكننا أن نقول إنه لا يوجد مَنْ لا يتصدَّق ويخرج الزكاة [وغيرها من المساعدات]. فالجميع يساهم في حدود قدرتهم؛ ولذلك تُصرَف مبالغ كبيرة في كل عامٍ بهذه الطريقة. ومن

الناس من يعرض نفسه على هذه الصدقات، لكنَّ منهم من يستحي من ذلك، فيجوع. ولمَّا أدرك الناسُ أنَّ بعضَ الناس يحصل على الكثير وأنَّ بعضهم لا يحصل على شيء، بدأوا في تصحيح هذا الوضع. وفي السنوات الأخيرة، من أجل تنظيم الأعمال الخيرية وزيادة الفرص لمثل هذه المشروعات، برزت فكرة «الجمعية الخيرية». منذ خمسة وعشرين عامًا لم يكن في روسيا بأكملها سوى جمعية خيرية إسلامية واحدة، في ڤلاديكاڤكاز. أما اليوم، فقد أسَّست مثل هذه المجتمعات، وأصبحت تؤدِّي واجباتِها في كلٍّ من الأماكن التالية: خانكرمان، وقازان، وترويتسك، وسيمبيالاتينسك، وأوفا، وحاجي طهران.

إن [مقدار] نشاط تجارة الكتب ونشرها هو أقوى شهادة في الدلالة على درجة تقدُّم الدولة؛ فهو أوضح دليل مباشر. قبل عشرين عامًا، كان في أيدي المسلمين مطبعتان للنشر: دار نشر عبد العال تاغ في قازان، ومطبعة إنسي زاده في تيفليس. والآن لدينا مطبعة «ترجمان» في باكتشيساراي، ومطبعة إلياس ميرزا بورغاني [١٨٥٠ ـ ١٩٤٢] في سان بطرسبورغ، و[مطبعة] الأخوين كريموف في قازان، و[مطبعة] الملا [غيلمان ابن] إبراهيم كريموف [١٨٤١ ـ ١٩٠٢م] في أورنبورغ، و[مطبعة] الدكتور أخوندوف وعلي مردان بك [توبشيباشيف، ١٨٦٢ ـ ١٩٣٤م] في باكو. ففي الجملة، لقد تقدَّمنا من مؤسستين فقط إلى ثماني مؤسساتٍ.

وأترك للقارئ تقييمَه الخاصَّ لدرجةِ التقدُّم المحرَزِ في كلِّ مجالٍ من مجالات [الحياة الإسلامية]، التي ظللتُ أكتب عنها.

الفصل الثلاثون

منوَّر قاري

ما الإصلاح؟

كان منوَّر قاري عبد الرشيد خان (تركستان - أوزباكستان، ١٨٧٨ - ١٩٣١م) هو الشخصية الإصلاحية الرائدة في طشقند، عاصمة تركستان الروسية. وُلِد لعائلةٍ من العلماء، وتلقَّى تعليمَه في طشقند وبخارى. وقد افتتح أول مدرسة على المنهج الحديث في طشقند في عام ١٩٠١م، التي سرعان ما أصبحت الأكبر والأفضل تنظيمًا في المدينة. ألَّف منور قاري أيضًا العديدَ من الكتب المدرسية لتلك المدارس، وأدار دارَ نشرٍ متخصِّصةً في الأعمال والكتابات الحداثية. عمل أيضًا محرِّرًا وناشرًا لصحيفة الشمس، وهي واحدة من أولى الصحف غير الحكومية في المنطقة. واصل منور قاري عمله في مجال التعليم في أوائل الحقبة السوڤيتية، لكنه عارض النظام في أواخر عشرينيات القرن الماضي، واعتُقِل وأُرسِل إلى معسكر الاعتقال [في غولاك، وأعدم] في عام ١٩٣١م. تقدِّم الافتتاحيةُ المترجمةُ هنا تناولًا مُوجَزًا لنقد الحداثيين في آسيا الوسطى لمجتمعهم ورغباتهم في الإصلاح، كما عبَّروا عن ذلك خلال أيام التفاؤل في أعقاب الثورة الروسية عام ١٩٠٥م[١].

Source: [Munawwar Qari Abdurrashidkhan oghli], "Islah ne demakdadur" (What Is Reform?), *Khurshid (The Sun)*, Tashkent, Turkistan, September 28, 1906, p. 1.

ترجم المقال من اللغة الأوزبكية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتب المقدمة: أديب خالد.

(١) Sirojiddin Ahmad, "Munavvar Qori," *Sharq yulduzi (Star of the East)*, number 5, 1992, pp. 105-119; Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia* (Berkeley: University of California Press, 1998).

ما الإصلاح؟

منذ عِدَّةِ سنوات والصحفُ تكتب عن الحاجة إلى إصلاح المدارس والكليات والإدارة الروحية [الإسلامية] والأخلاق والحكومة. . . إلخ إلخ. ولا يمكن لعاقل أن ينكر أنَّ العقل والتقاليد، والشريعة [الإسلامية] والعصر الحالي، كلها تقتضي هذه الإصلاحات. الجميع يدرك هذا، لكنَّ الإصلاح لا يتحقَّق بمجرَّد إدراكنا للحاجة إليه؛ بل يحتاج إلى العمل والجهد. ولذلك ظهر رجال مخلصون للأمَّة من كل اتجاه، وهم يحاولون القيام بما هو ضروري ولازم للإصلاح. أصبحنا نرى في العديد من المناطق [في روسيا] إصلاحاتٍ تحت قيادتهم في المدارس والكليات ـ على أقل تقدير ـ، حيث أصبحت تدرِّس الموادَّ المناسبة للعصر الحالي، وفقًا لمبادئ علم التعليم.

ولنتناول تركستان: هل نحن ـ التركستانيين ـ نقتدي بإخواننا في الدين ونعمل من أجل إصلاح أنفسنا؟ هل أدركنا أن جميع جوانب وجودِنا في حاجةٍ إلى الإصلاح؟ كلَّا أيها السادة، لا أجرؤ على الإجابة عن هذا السؤال؛ لأنَّه بينما يوجد الكثيرون بيننا مِمَّن يدركون العالم المعاصر ويدركون أن جميع جوانب مجتمعنا ـ ولا سيما مدارسنا وتعليمنا ـ في حاجة إلى الإصلاح، فهناك الكثيرون أيضًا ممَّن عاشوا حياتهم كما لو كانوا في منزلٍ مظلم منعزلين عن الجميع، يسيئون الظنَّ في أيِّ إصلاح، ويتصورون أن جميع الإصلاحيين تُجَّار ضُلَّالٌ. وتحت تأثيرهم، أصبح المسلمون [راضين عن] بيع سعادتهم في الآخرة بالمآدب والحفلات، وإقامة الأعياد للقادة والمسؤولين الدينيين. ونتيجة لذلك، فلم يقعوا تحت طائلة الديون وحسب؛ بل ليس في إمكانهم أن يسدِّدوا إيجار منازلهم. أف أف! أهذه هي سعادتنا في الدنيا والآخرة؟ ألا يحتاج هذا الوضع إلى الإصلاح؟ إنَّ أكثر ما

يحتاج إلى إصلاح هي مآدبنا وحفلاتنا. إن شرفنا؛ بل إنسانيتنا، متوقِّفان على هذا.

يبدو أنَّ هدفَنا الوحيد من العمل ليلًا ونهارًا ومراكمة الثروة هو ملء هذه المآدب والحفلات، ومن ثَمَّ اكتساب الشُّهرة والشَّرف في المجتمع. ولذلك فإنَّ الأعباء والنفقات في ذلك تنمو كل عام، وأصبحت هذه البدعة عادةً بيننا. وإذا عجز الفقراء عن إقامة هذه المآدب والحفلات احتقرهم الناسُ؛ وعندئذ يُضطرون إلى تأجيلها لسنواتٍ عديدة حتى يجمعوا [الأموال اللازمة]؛ ولذلك فربما ظلَّ أبناؤهم غيرَ مختونين حتى سن الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة. وإذا نظرنا بأمانة إلى هذه المآدب والحفلات، فسيكون من الواضح أنها لا تؤدي إلى خير، وإنما هي إسراف وتبذير.

وعلى الرغم من أن بعض المآخذ قد لا تكون واضحةً لنا، لكونها أصبحت عادة عندنا، فهي واضحة تمامًا للأجانب. ولكن هناك مآخذ أخرى تبدو مقيتة حتى في أعيننا، ومع ذلك فإننا مقيمون على فعلها، مدعين أنها تقاليدُ آبائنا وأجدادنا. والحقيقة هي أننا أضفنا الكثير من التعليقات والحواشي إلى تقاليد أجدادنا. وفي غضون أعوام، أصبحت هذه الحواشي جزءًا لا يتجزَّأ من «المتن» نفسه، وأصبحت مرتبطةً بأجدادنا. ولذلك أصبحت جميع أعمالنا وأفعالنا وأقوالنا، ومدارسنا ومعاهدنا الدينية، وأساليب التدريس عندنا، وأخلاقنا؛ فاسدةً. وإذا واصلنا على هذا النحو لمدة خمس أو عشر سنوات أخرى، فنحن عرضة للتشتُّت والوقوع تحت قمع الدول المتقدِّمة. لكنَّ ستار الجهل قد غلب على أعيننا حتى صرنا نجهل كم تأخرنا. أما مَنْ يعرفون ذلك فنحن لا نلتفت إليهم؛ بل لا نجيب دعاةَ الإصلاح إلا بالغضب. نحن راضون عن أنفسنا إذا نظرنا إلى الآخرين، فيقول الواحد منَّا: «أنا أغنى، أنا أكثر حكمة، أنا أكثر تعليمًا من كذا وكذا»، ونفتخر بذلك. ولذلك نسير على طريق الانقراض.

يا إخوةَ الدِّين، يا إخوةَ الوطن! فلنُنْصِفْ ولننظرْ إلى موقفنا وإلى الدول المتقدِّمة الأخرى. فلنؤمِّن مستقبل أجيالنا القادمة، ولنحافظ عليهم من أن يصبحوا عبيدًا وخدمًا عند الآخرين. أخذ الأوروبيون ـ مستفيدين من إهمالنا وجهلنا ـ حكومتنا من بين أيدينا، واستولوا تدريجيًّا على حِرفنا وأعمالنا.

وإذا لم نجتهد ونسارع إلى إصلاح شؤوننا، لحماية أنفسنا وأمتنا وأطفالنا، فسوف يكون مستقبلنا عسيرًا. إن الإصلاح يبدأ بالإسراع في زراعة العلوم التي تتوافق مع عصرنا. والتعرف إلى علوم العصر الحالي يعتمد على إصلاح مدارسنا ومناهجنا التعليمية، فمدارسُنا الآن تستغرق أربع أو خمس سنواتٍ لتدريس القراءة والكتاب فقط، وتستغرق كُلِّيَّاتُنا من خمسة عشر إلى عشرين عامًا لدراسة مقدمات [النصوص] والقراءات الأربع. فمن يؤمِّل فيها أن تعلّم علومَ العصر الحالي يُشْبِه مَنْ يريد أن يصطاد طائرًا في السماء وهو واقع في بئر. إنَّ المسار الملحَّ والنافع في إصلاح المدارس والكليات لجميع المسلمين هو المسار الذي وضعته القرارات الصادرة عن المؤتمر الإسلامي [المنعقد] في مدينة نيجني نوفغورود [في أغسطس عام ١٩٠٥م]. والسعي في تنفيذ هذه الخطط واللوائح في جميع المناطق الإسلامية [التابعة للإمبراطورية الروسية]، وإنشاء المنظمات وتقديم المشورة في هذا الشأن هو المسؤولية المقدَّسة لجميع الأعيان المتعلِّمين والأثرياء. وإذا تخلفنا عن هذا [الآن]، فسوف يفوتُ الأوانُ.

الفصل الحادي والثلاثون

أحمد أغاييف

الإسلام والديمقراطية

وُلِد أحمد أغاييف (أذربيجان، ١٨٦٩ ـ ١٩٣٩م) في عائلة شيعية، واعتَبَرَ خلال شبابه أن إيران ذات الأغلبية الشيعية هي وطنه. وخلال دراسته في باريس ـ حيث تعرَّف إلى الإصلاحيين الأتراك من الدولة العثمانية ـ أصبح يرى الأذربيجانيين من الناحية العِرْقية لا الدينية. لكنَّ هذا التركيز على الهوية التركية لم يجعله شوفينيًّا؛ فقد انتقد العُنْفَ الطائفي الذي ضرب باكو في عام ١٩٠٥م، وانضمَّ إلى لجنةِ سلام مؤلفة من اثني عشر شخصًا تبرَّعوا بثرواتهم لتعويض الأضرار التي لحقت بأفراد مجتمعهم. وقد جعلته إسهاماته العديدة في مطبعة باكو، التي عمل في تحرير إحدى صحفها في عامي ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧م، شخصية بارزة في الحركة التركية. وفي عام ١٩٠٩م، بعد الثورة الدستورية العثمانية، سافر إلى الأناضول، وكتب سلسلةً من المقالات الصحفية، طرح فيها رؤيته للتنوع السلمي العرقي والديني في الأراضي العثمانية والروسية، ودافع عن التوافق بين الإسلام والديمقراطية؛ كما يتَّضِحُ في المقتطفات المترجمة هنا. وبعد انهيار الإمبراطورية الروسية، عاد إلى القوقاز وعمل مع جمهورية أذربيجان الديمقراطية التي نشأت آنذاك (١٩١٨ ـ ١٩٢٠م). وفي طريقه إلى مؤتمر باريس للسلام، اعتقلته قوات الحلفاء لعمله في حكومة تركيا الفتاة، واحتُجِز في مالطا حتى عام ١٩٢١م. وبحلول ذلك الوقت، كانت أذربيجان قد اندمجت في الاتحاد السوفييتي، وأصبح أغاييف ـ أو كما صار يُعرف باسمه التركي أحمد أغا أوغلو ـ يقيم في تركيا، حيث ساهم في دستور عام ١٩٢٤م، وشنَّ حملةً من أجل تنفيذ سياسات السوق

الاقتصادية الحرّة[1].

Source: Ahmed-bek Aghayev, "Islam i Demokratiya" (Islam and Democracy), *Kaspii (The Caspian)*, Baku, Azerbaijan, Russian Empire, September 5, 1909, p. 3.

ترجمت المقال من اللغة الروسية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتبت المقدمة: أودري ألتشتات.

---

(١) Audrey L. Altstadt, *The Azerbaijani Turks: Power and Identity under Russian Rule* (Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 1992); Fahri Sakal, *Aśaoślu Ahmed Bey* (Ankara, Turkey: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1999); A. Holly Shissler, *Turkish Identity between Two Empires: Ahmet Aśaoślu and the Development of Turkism* (London: I. B. Tauris, 2002); Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community* (New York: Cambridge University Press, 1985).

الإسلام والديمقراطية

في جميع أنحاء العالم، شملت روحُ الصحوة المسلمين؛ وقد حدثت ثوراتٌ غير معتادة في دولتين إسلاميتين، في فارس [١٩٠٦م] وفي تركيا [١٩٠٨م]، اللتين تعتبران حصنًا للإسلام. [وهذه العملية] جذبت انتباه أوروبا مرةً أخرى بصورة طبيعية إلى دراسة محمَّد. وبالإضافة إلى ذلك، يهتم ممثلو الدول والناشرون والعلماء المسلمون ـ بقدر ما تتفق هذه الدراسات في أصولها مع المُثل العليا الاجتماعية والأخلاقية للدولة ـ بالحياة المعاصرة، وبأسس الحضارة الأوروبية.

هل الإسلام يتسامح مع المؤسسات الحرة والليبرالية؟ وهل هو قادرٌ على التكيُّف مع متطلبات هذه المؤسسات؟ كيف ينظر الإسلام إلى السلطة؟ هل يسمح للمسلمين أن يختلطوا بالشعوب الأخرى غير المسلمة؟ وهل يسمح لغير المسلمين أن يتمتَّعوا بالحقوق التي يتمتَّع بها الشعب المسلم؟

انتقلت هذه الأسئلة التي توقظ الاهتمام في أوروبا من الصحافة الغربية إلى القسطنطينية، حيث أثارت جدلًا ساخنًا.

وفي إجابة عن هذه الأسئلة ـ ولكن دون التصريح بذكرها ـ أصدر شيخُ الإسلام التركي [المرجع الديني العثماني الأعلى، محمد كمال أفندي، ١٨٤٨ ـ ١٩١٧م] في غضون أيام نشرةً في ثلاث لغات: التركية والفارسية والعربية، وقد أُرسلت آلاف من تلك النشرة إلى كل ركنٍ من أركان العالم الإسلامي.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار المكانةَ الرفيعة لشيخ الإسلام الآن، ومرجعيَّته في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وأنَّ كبار العلماء في تركيا شاركوا شيخَ

الإسلام في كتابة هذه النشرة؛ عَلِمْنَا أن هذه نشرة لا تقلُّ رُتبةً عن المنشورات البابوية؛ أي: العقيدة السياسية والاجتماعية لرجال الدين المسلمين.

محتوى هذه النشرة يهمُّ روسيا أيضًا، فعدد المواطنين المسلمين فيها خمسة وعشرون مليونًا. والرأي في الإسلام في روسيا ـ كما هي الحال في جميع أوروبا ـ مُنْقَسِمٌ بشدَّة. فمنهم من يرى أن الإسلام عقيدة متوافقة مع أسس الحضارة والأخلاق المعاصرة؛ كالفيلسوف الراحل [ڤلاديمير] سولوڤيف [١٨٥٣ ـ ١٩٠٠] والبروفيسور بيتروف [١٨٦٣ ـ ١٩٠٨م] في روسيا؛ و[جورج] رولنسون [١٨١٢ ـ ١٩٠٢]، و[جوزيف] كارليل [١٨٠٤ ـ ١٧٥٩]، و[فريدريك] ماكس مولر [١٨٢٣ ـ ١٩٠٠] في إنكلترا؛ وبارتيلي وسانت إنر[٢] في فرنسا. ومنهم مَنْ يعدُّه عدوًّا لكل الثقافة ولكل التقدُّم، مثل إرنست رينان [فرنسا، ١٨٢٣ ـ ١٨٩٢م] و[ألفرد لي] شاتليه [فرنسا، ١٨٥٥ ـ ١٩٢٩م]. فعلى سبيل المثال، يرى رينان في الثقافة الإسلامية الماضية حركةً تشكَّلت لتعارض [روح] الإسلام، على أيدي الشعوب التي تحوَّلت إلى الإسلام وأبغضته، وقد هلكت هذه الحركة ـ في النهاية ـ بسبب الالتزامات التي فرضها الإسلام نفسه. وهو يعبِّر عن هذا حرفيًّا كما يلي: «يحيط الإسلام ولا بدَّ رؤوس أتباعه بدرع ثلاثية من التعصُّب والتحيُّز والجهل؛ فأي شعاع من الضوء لا يمكنه اختراق هذا الدرع لينفذ إلى عقل المسلم».

هذا الرأي الفظ القاسي للمفكِّر والكاتب البارز حول الإسلام أدَّى وما زال إلى انقسام الكثيرين، وهذا بدوره يخلق رأيًا اجتماعيًّا ومزاجًا مفصولًا عن الواقع، مما يؤدي إلى أخطاء فادحة فيما يتعلَّق بالمسلمين.

ولذلك فإنَّ متابعةَ اتجاهات الفكر الاجتماعي بين المسلمين، والإلمام الدقيق بطبيعة التطور الذي حقَّقه دينهم ونظرتهم للعالم؛ ليست ذات أهمية فكرية وحسب، ولكن لها أهمية اجتماعية ـ سياسية أيضًا.

---

(٢) لعل المقصود هنا Barthélemy d'Herbelot وGeorges Saint-Yves، أصحاب هذا العمل المنشور في عام ١٩٠١م:

À l'assaut de l'Asie: la conquète européenne en Asie. (المحرر)

عندي قناعةٌ راسخةٌ أنه على الرغم من كل التفاعل المتسارع مع المسلمين، والتطور الهائل للدراسات الشرقية في أوروبا عمومًا وفي روسيا خصوصًا؛ فما زال [الأوروبيون] لا يفهمون الإسلام ولا المسلمين. ففي الأحكام التي يصدرها الأوروبيون على المسلمين، ما زالت عناصرُ معينة سائدةً فيها: كالتحيُّز، والتحامل، وحتى التعصُّب، وهي العناصر التي ورثوها عن أسلافهم، وسوف تحملها أجيال المستقبل كالغريزة، على استعدادٍ دائمٍ لإيقاظها.

لا يمكن لمعركة استمرت لقرونٍ أن تُنسَى بسهولة، ومعركة المسيحية مع الإسلام ـ التي بدأت تقريبًا منذ مولد الإسلام ـ هي حقيقة لا تُمحى من التاريخ! وإن شئنا الدقَّة، فهذه المعركة لم تنتهِ بعدُ. فالإسلام الذي ضُرِب حتى فقد وَعْيَه وبدا عاجزًا بلا حولٍ ولا قوة، يبدأ الآن في الاستيقاظ مرة أخرى، ويريد مرة ثانية أن يتخذ موقعه، وأن يقوم بدوره من أجل مصير الإنسانية. وهذا يُثير الاهتمامَ، ولكنه يثير مع الاهتمام بعضَ الخوف أيضًا. ماذا ينتظر أمامنا؟ وماذا تبقى؟ وفي مواجهة هذا السؤال، استيقظت ـ بلا إرادة وبلا وعي ـ الغرائز القديمة في كل أوروبي، كما صاغها في القرن الثامن عشر بقوَّةٍ [فرانسيس ماري] ڤولتير [الفيلسوف الفرنسي، ١٦٩٤ ـ ١٧٧٨م]، الذي وضع على لسان محمَّد هذا البيت الشعري:

يجب أن أحكم العالم باسمِ الخالق
وسوف يحُلُّ الدمارُ في مملكتي إذا اعتُرِفَ بالإنسان

لقد حذَّر المستشرق الشهير السيد شاتيليه أوروبا قبل نحو خمسة وعشرين عامًا من إحياء الإسلام، ودعاها [أي: أوروبا] إلى إنشاء تحالُف ضد [الإسلام]، وألا تسمح له بالنهوض[٣]. كما أنَّ أكثر الأفراد استقلالًا، ومنهم على سبيل المثال [باڤل] ميليوكوف [المؤرخ والسياسي الروسي، ١٨٥٩ ـ ١٩٤٣م]، عجزوا عن التحرُّر من هذه التحيُّزاتِ القديمة، ودائمًا ما تكون أحكامهم على الإسلام والمسلمين فاسدةً ومشوَّهةً بسببها.

نحن على قناعةٍ تامَّة بخطأ طرح هذا السؤال ـ حتى من حيث المبدأ ـ

---

(٣) ÜLe] Chatelier, *L'Islam au XIXe sieclè ÜIslam in the 19th Century*, 1888].

عن العلاقة بين الديانات التوحيدية الثلاث ـ المسيحية واليهودية والإسلام ـ وبين الحضارة المعاصرة، فهذه الديانات نفسُها تحتوي اليومَ على عناصر الحضارة المعاصرة. وكلٌّ منها ينطلق من الآخر، وكلها يقرُّ بأصلٍ واحد، فكلُّها تدعو إلى الإيمان بالخالق الواحد، وبالآخرة، وبالحساب على الخير والشر. لقد خلقت اليهودية المسيحية، وكلتاهما [خلقت] الإسلام؛ وكان هو الأخير، ونشأ في أوساط وظروفٍ تاريخية خاصَّة. وقد خلق [الإسلام] الثقافة العربية في العصور الوسطى، التي أثَّرت في أوروبا من خلال قناتين: بيزنطة وإسبانيا، [و]عرَّفت العالم المسيحي واليهودي إلى الثقافة اليونانية القديمة، وبذلك مهدت الطريق لعصر نهضة العلم والفن.

وبهذه الطريقة يتلخص السؤال برمته في هذا: كيف يمكن للمرء أن يفهم دينًا معيَّنًا في وقتٍ معيَّن، والعلاقة بينهما، وكيف يُستخدم [هذا الدين]؟

إنَّ الدين قوةٌ؛ كالعلم والفنِّ؛ وهذه القوة يمكن استخدامُها في الخير والشر، ففي العصور الوسطى، كانت المسيحية الكاثوليكية ـ بلا شكٍّ ـ عقبةً أمام المبادرات؛ فقد عارضت العلمَ والفنَّ وتطوُّرَ الفكر الحر! فعُذِّب باسم المسيحية جان هاس [مصلح ديني تشيكي، نحو ١٣٧٠ ـ ١٤١٥]، وغاليليو [عالم الفلك الإيطالي، ١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م]، وجيوردانو برونو [عالم إيطالي، ١٥٤٨ ـ ١٦٠٠م]! ولكن ليس الإثم على الإنجيل في كل هذا؛ بل على مفسريه، وحالة السبات الأخلاقي والجهل العقلي لمعاصريهم [في العصور الوسطى]. لم يعد الأمر كذلك؛ فإنَّ البابوية التي سلَّمت جوان آرك [الزعيمة الفرنسية، نحو ١٤١٢ ـ ١٤٣١هـ] لإعدامها حرقًا، وبعد أن لَعَنَتْها وجعلَتْها رُوحًا شريرة، قد رفعتها الآن إلى درجة القداسة. وبعد أن كان الآباء المقدسون سابقًا يبيعون صكوكَ الغُفران وينتصرون لنظرية الحقِّ الإلٰهيِّ [أي: للملوك] كأساسٍ لا يتزعزع؛ فهم الآن يقدسون الجمهوريات، ويضعون قواعد الاشتراكية المسيحية، ويوفِّقون بين الدين والعلوم!

والأمر كذلك مع الإسلام. فإنَّ الإسلام بعد ظهوره مباشرةً، صنع واحدةً من أشد الحضارات إبهارًا؛ ولكن بعد ذلك في ظلِّ الظروف التاريخية المعروفة ـ التي لا يُعَدُّ تحليلها جزءًا من هذا الخطاب ـ وقع الإسلام في أيدي من كانوا جَهلةً ووحوشًا، فجعلوه أداةً للشر. وباسم الإسلام ارتُكِب

الكفر العظيم والجرائم المروِّعة، واشتعلت النيران وعُذِّب الناس بسبب أفكارهم ومشاعرهم وقناعاتهم. ومع ذلك، فليس الإثمُ على القرآن في ذلك كما لم يكن الإنجيل مسؤولًا عن الأهوال التي وقعت في أوروبا القرون الوسطى.

والآن، فإنَّ القرآن يشهد تطوُّرًا لم يقع نظيره للإنجيل قطُّ. وفي هذا الصدد، تُعَدُّ نشرةُ شيخ الإسلام أَلْمَعَ مساهمةٍ في ذلك.

الفصل الثاني والثلاثون

عبد الله البوبي

هل انقرض زمانُ الاجتهاد؟

كان عبد الله البوبي (تتارستان، ١٨٧١ - ١٩٢٢م) معلِّمًا ومصلحًا دينيًّا مشهورًا، عارض لفترة طويلة النظام القيصري. وبعد دراسته في الجزيرة العربية والقاهرة وبيروت، عاد هو وأخوه إلى بلدتهما إيز بوبينو[١]، وأسَّسا مدرسة على الطراز الإصلاحي. وعلى الرغم من صغر حجم تلك القرية، فقد اشتهرت هذه المدرسة بين المسلمين في جميع أنحاء الإمبراطورية الروسية بأنها رائدةٌ في التعليم الإصلاحي، وكانت تقدِّم مجموعةً متنوِّعة من المواد - حتى اللغة الفرنسية - بالإضافة إلى الدراسات الإسلامية التقليدية. وفي الوقت نفسه، شارك البوبي مع غيره من الإصلاحيين في مجالس المسلمين في الإمبراطورية الروسية، حيث أيَّد فيها المطالبة بالحقوق الديمقراطية، ودعا إلى منح المرأة حقَّ التصويت. وفي عام ١٩١١م، اتهمت الشرطة الروسية الأخوين البوبي بممارسة الأنشطة التخريبية ضد الحكومة الروسية، وأغلقت مدرستَيْهما. تضمَّنت تلك الأنشطة المزعومة المناهضة لروسيا وللحكومة الاتصال الوثيق بالحزب العثماني التركي، ونشر الأفكار الإسلامية، ومن بينها رؤيةٌ لإنهاء الصراع التاريخي بين السُّنَّة والشيعة. وقد تعاون العلماء المسلمون المعارضون للنَّزْعَةِ الحداثية مع المدَّعين الروس في المحاكمة، ووصفوا البوبي بأنه منشقٌّ خطير. ألَّف البوبي - إلى جانب أعماله التعليمية - العديد من الكتابات الدينية. وفي الكتاب الذي اقتبسنا منه هنا، يذهب البوبي إلى أن عصر الاجتهاد لم ينقضِ بانقضاء العصر الإسلامي الأول، وأن المسلمين ليسوا مُلزَمين بالتقيُّد بأقوالِ كِبار العلماء في الأزمنة

---

(١) Izh-Bobino.

الماضية؛ بل كتب أنَّ المسلمين عليهم أن يستردُّوا هذا الحقَّ وهذا الواجب، الذي حرمهم منه الظلاميون والطغاةُ في العصور الوسطى لقرون[2].

المصدر: عبد الله البوبي، زمان اجتهاد منقرضمى د'لمى؟ (قازان، تتارستان، روسيا: ملت كتبخانهسي، ١٩٠٩)، ص٢ ـ ١٣.

ترجم المقال من اللغة التتارية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتب المقدمة: أحمد كندير.

---

(٢) Ahmet Kanhdere, *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809-1917)* (Istanbul, Turkey: Eren Yayincilik, 1997), pp. 142-143; Azade-Ay»e Rorlich, *The Volga Tatars* (Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 1986), pp. 75-76, 97-99.

هل انقرض زمان الاجتهاد؟

ظلَّت عقولُ البشر ترتقي يومًا بعد يوم، فحتى أجهلُ الناس وأحمقهم ليَعْجَبُ إذا رأى نتائجَ هذا الترقِّي. وفي زمانٍ كهذا الزمان، من الغباء أن يقال: «فهم القرآن يقتصر فقط على فهم الذين عاشوا في الماضي؛ والآن قد انقرضوا، ولن يولد مثلهم حتى يوم القيامة». ومن الغباء أيضًا تضييع العمر القيِّم في الجواب عن تلك الدعوى السفيهة. ولكن متى كانت الأمور تسير كما نريد؟ أرجو ألا تضيع الحقيقةُ بين الخيالات من كل نوع، فبذلك لن تُكتَب تلك الأوهام باسم العلم، ولن نضطر إلى الإجابة عن تلك المسائل.

مَنْ كان يفكِّر أن الإسلام ـ الذي يعتمد أساسًا على العقل والفكر، والذي في كل جملة يخاطب العقل والفكر ـ سيُنتزَع منه حريةُ الاجتهاد، وسيرزح تحت نِير التقليد؟ كنت أرجو أن يكون هذا محض خيال، فبذلك لن تحيقَ هذه المشكلات بالمسلمين. إن الأطفال يحبون أخطاء الكبار؛ كشربِ الخمور، فكذلك المسلمون المعاصرون لسوء فهمهم لمقصد السلف وغايتهم، عملوا بالتقليد وقلدوا أفعال المسلمين السابقين حتى المفضي إلى الهلاك منها. ومع الأسف لم تقتصر المشكلة على هذا، فقد انتشر هذا العمل بالتقليد انتشارًا واسعًا حتى زعزع بنيان الإسلام نفسه، وأدى به إلى الانحراف عن طريقه الحقِّ. وتحت سوط الظلم، كاد نور الشريعة المقدَّسة ينطفئ. إنه التقليد، الذي جعل الفقهاء المعاصرين يسودون مئات الصفحات لأحكام الحيض والنفاس، وهو موضوعٌ لم يُذكَر قطُّ في القرآن، بينما لم ينتبهوا أدنى انتباهة إلى الأخلاق التي تشكِّل جزءًا كبيرًا من الكتاب المقدَّس عند المسلمين. وليتهم أمضوا عُشرَ وقتِهم فقط في النظر في الأحكام الخلقية التي جاءت في القرآن، بدلًا من الانغماس في الأحكام الفقهية. ولو فعلوا

ذلك لما وقع المسلمون في حالة الجهالة والانحطاط الحالية. إذا أتاح المسلمون المعاصرون للعقل أن يبحث ويصل إلى الحقِّ، كما فعل أهل العصر الأول، فلن يشيع بينهم التضليل والتكفير، ولا اللغة المنفِّرة. فالشيطان فقط هو الذي تمرَّد على رحمة الله، فلماذا تتهم أخاك من أهل القبلة بالكفر والضلال لأنَّ رأيَه يخالف رأيَك أو لانتقاده فكرَ أحدِ المسلمين السابقين؟ لماذا تخبره بأنه «لن يدخل جَنَّةَ اللهِ؟». إنَّ الصحابةَ الكرام والأئمَّة العظام قد اختلف اجتهادهم في مسائل عديدة، ولكن لم يضلل بعضهم بعضًا ولم يكفر بعضهم بعضًا، ولم يتخذ بعضهم بعضًا أعداء؛ بل قيل إن الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي أقلُّ من الخلاف بين أبي يوسف ومحمَّد.

ولمَّا كان اختلافهم يمثِّل حرية الفكر وحرية الكلام، كان رحمةً لأمَّة محمَّد ﷺ. ولكن أتى الزمان الذي نحى فيه المسلمون القرآن الكريم، وبدأوا دون تفكير في تقليد أقوال بعض السابقين، فاقتصرت كلُّ فرقة على إمامٍ بعينه وتعصَّبت له، على الرغم من أن الله قد ذمَّ اليهود والنصارى فقال: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]. وأصبحت كلُّ فِرقةٍ تُعادي مَنْ خالفها في الرأي، ولم يعد الواحد منهم يريد معرفةَ أدلَّةِ الآخرين. أصبحت الفِرَقُ يُهين بعضُها بعضًا، ويلعن بعضُها بعضًا، ولا يهتمون إلا بزيادة عدد أتباعهم، وازدادت الأنانية إلى جانب الخلافات والنزاعات. لم تسع تلك الفرق إلى الوصول إلى الحقِّ؛ بل كانت كل فرقةٍ تسعى إلى العلوِّ على غيرها وإظهار أنها وحدها على حقٍّ. فلم يكن هذا الخلاف رحمةً بالأمَّة الإسلامية؛ بل بالعكس كان لعنةً عليها، فكأن هذه الآية نزلت فيهم: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٩].

في كل موضع [من القرآن]، دعا الله إلى التدبُّر وإعمال العقل. ولذلك فإن الإسلام يعتمدُ على الفكرِ المستقلِّ، فالتقليد والإسلام متضادان. وإذا استمرَّ مبدأ الاجتهاد والتفكير المستقل واكتسب قوة: لتبيَّن الحقُّ من الباطل، ولابتعد الناسُ عن التقليد. ولكن هذا لم يحدث مع الأسف. ندَّد القرآن بأهل الكتاب [اليهود والنصارى] لتحريفهم لكتابهم وتقليد أقوال رؤساء دينهم بلا تحفُّظ لما جعلوا الحرام حلالًا والحلال حرامًا. وبالمثل، قلَّد المشايخ المتأخرون أقوال شيوخهم. وقالوا: «تقليد أقوال الأئمَّة واجب، ويجب

تقديم فتاويهم على النصوص الشرعية». وإذا اختلفت أقوال شيوخهم مع أقوال الأئمَّة، قلَّدوا شيوخهم وقالوا: «بالنسبة إلى كلام الشارع وأقوال الأئمَّة، فإن كلام شيوخنا أنفعُ لنا. والتناقض بين أقوالهم في الظاهر إنما هو بسبب نقصان فهمنا». فلم تقلِّدْ كلُّ فرقةٍ إمامَ المذهب إلا في المسائل التي اعتمدها شيوخهم، واختاروا طريق التقليد، حتى وإن وقع الإجماع على بطلان ذلك الطريق، وبذلك جعلوا الإسلام ضيِّقًا حرجًا، والله تعالى يقول: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]؛ ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وخلف ستار من التقليد أغلقوا السبيل الواسعة للاجتهاد والحلول الموجودة في كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ لكثير من المسائل المشكلة. ولما كانوا لا يستخدمون عقولهم، ويقابلون كلَّ دليلٍ منطقيٍّ بدافع الجهل، فلا يمكن الكلام معهم أيضًا، وربما يجب وضعُهم في بيمارستان المجانين. وما تحقَّق بسببهم من ضرر لأهل الإسلام أعظم كثيرًا من نفعهم، فلم ينتفع بهم إلا السلاطين والأمراء الظلمة.

يستفيد الظالمُ دائمًا من الجهل، ويحاول الصيدَ في المياه العَكِرة، كما أنه يخشى العلم والمعرفة، ولا أضر على المعرفة من التقليد. فمن أجل تهدئة العوام وظلمهم، كانت الوسيلة الأولى إلغاء الاجتهاد وحرية الفكر. ولهذا السبب رحَّب الظالمون بالفتوى التي تقول: «انقرض زمان الاجتهاد»، بتقريب هؤلاء العلماء إليهم، وبتهديد من خالفهم.

واليوم انتشر مرضُ التقليد انتشارًا واسعًا وقويت جذوره، لدرجة أنه إذا دعا الإنسان إلى القرآن والسُّنَّة أبغضوه ونبذوه وهاجموه ولعنوه. إن الله تعالى قال: ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١٤٠]. فلم يقبل الأنبياء الكرام بنيرِ التقليد، ولم يذعنوا إلا للحقِّ بدليله. أما التقليد والاتباع وتكرار كل ما سمعته أو قرأته كما لو كنت تنسخ كتابًا، فكل ذلك بدعة [متأخرة]، وإنما بُعِث الأنبياءُ عليهم السلام للقضاء هذه البدعة الحادثة والعودة إلى أصل الوحي. وقد ذمَّ القرآن الذين يتبعون غيرهم دون أدلَّة وبراهين فقال: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾﴾ [البقرة: ١٦٦]. كما ذمَّ الله أولئك الذين يتكلَّمون دون دليلٍ أو علم، وسمَّاهم مقلِّدة الشيطان: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [البقرة: ١٦٨، ١٦٩]. فالعجبُ من المتأخِّرين الذين تركوا القرآنَ

والحديثَ وتشبَّثوا بالمذهب، حتى وإن عُرِض عليهم من الأدلَّةِ أمثالُ الجبال. ولكمال حماقتهم يظنون أنهم يحمون الدين بالتقليد. إنَّ المحافظة على الدين لن تتحقَّق بالتقليد، أو بالإعراض عن القرآن والحديث، أو بالدخول بين الله والناس، أو بنزع حبِّ الله من قلوب الناس، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [البقرة: ١٧٠]، ولبيان بُطلان التقليد وفسادِه قال الله تعالى في الآية نفسها: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾، ففي قوله تعالى وصف لمن لا يفهمون ما يقال إليهم ولا يسألون عن الدليل بأنهم كالبهائم، ولو فَقُهَتْ قلوبُ الذين يفضلون التقليد لكفتهم هذه الآية في إثبات خبث اتباع العادات القديمة المقدَّسة، وحُرمة الإعراض عن كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ.

تخبرنا هذه الآية أن المؤيدين للتقليد مخطئون؛ لأنهم في بحثهم عن الحقِّ لا ينظرون في دليل مَنْ يقلدونهم. أما الذين يسعون إلى الحقِّ فسوف يصلون إليه على الأرجح، ولو أخطأوه ففي محاولتهم الثانية سيتفكَّرون في الأمر، وسيكون الاحتمال الأقرب أن يصلوا إلى الصواب. ولذا لن يتعلَّل أصحاب العقل بالأعذار الزائفة ليتركوا كلام الله ويقلِّدوا غيرهم تقليدًا أعمى، مهما بلغ علمُه وذكاؤه. سيتبيَّن لهم أن الجميع يخطئ، بغضِّ النظر عن قوة عقلهم. ولذلك فمن اللازم التحقُّق من الدليل قبل اتباع أيِّ إنسان، بدلًا من مجرَّد الانصياع إليه. «انظر إلى ما قال، ولا تنظر إلى مَنْ قال». ولذلك قال الله تعالى في القرآن: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٨﴾﴾ [الزمر: ١٨]. ولهذا السبب، حمد الإمام الغزالي ربَّه ـ في كتاب المنقذ من الضلال ـ على تحرُّره من التقليد، حتى استفاد من كل مذهب من المذاهب الأربعة، مع التثبُّت من صحَّة أدلَّتهم (والمقلِّدون يسمون هذا بالتلفيق). فكان الغزالي سعيدًا بارتقائه من درجة التقليد إلى درجة التحقيق؛ وكما هو معلوم، فالمقلِّدون يرون أن التلفيق حرام [شرعًا]. ولكن هل من دليل على تحريمه؟ إذا ادَّعى إنسانٌ وجودَ دليلٍ فليأتِ به! ولا دليل عندهم على ذلك. هؤلاء كمن وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾﴾ [البقرة: ٧٨].

حرَّف علماءُ أهل الكتاب كُتبَهم، وبتفسيراتهم المختلفة ابتعدوا عن الأحكام الإلٰهية، وقد اهتمُّوا بتخرصاتهم وقدَّموها على الوحي، ثم أصبحوا فخورين بأسلافهم من العصر الذهبي، وظنوا أن هذا كان كافيًا لسعادتهم؛ وبذلك ابتعد دينهم عن أساسه وأصبح فاسدًا ومات. نحن نقرأ الآن عن هذه الأحداث ونبتسم ونتعجَّب منهم، لكنَّنا لا ندرك أننا نسلك المسار الذي ساروا فيه تمامًا، ولا ندرك أيضًا أننا مصداق ما قاله النبيُّ ﷺ: «**لتتبعنَّ سُنن من قبلكم شبرًا بشبر وذراعًا بذراع**». لا نتذكَّر أبدًا أن تلك الآيات تبيِّن بطلان التقليد، وأن صدر الإسلام مجمعون على هذه المسألة، ولا نتذكَّر أيضًا أن الجاهل في ذلك الزمان كان لا يتعلَّم الإيمان من العالم إلا بعد معرفة برهانه، وإذا لم يكن معه دليل لم يقلِّده. إنَّ الشريعة لا تمنع من اتباع العاقل المهتدي بالدليل؛ ولكن إذا كان استدلال المتبوع غير معلوم، فكيف يمكننا أن نعلم أنه عاقلٌ مهتدٍ؟ ولذلك، بعد أن ذمَّ الله الذين اتبعوا أسلافهم دون تفكير ضرب المثل الآتي: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [البقرة: ١٧١]. فهؤلاء الذين يقلدون تقليدًا أعمى كالشاة، فكما أن الشياه والغنم تنقاد إلى صوت الراعي ولا تفهم هذا الصوتَ، ولا تميِّز صوابَه من خطئه، فكذلك الذين يقبلون عقيدة أو شريعة دينية بمجرَّد التسليم، لا يستطيعون فهم صوابها أو خطئها. هذه الآية تبيِّن بجلاء أن التقليد دون تفكيرٍ من أعمال الكافرين؛ ووفقًا لهذه الآية، فمَنْ لا يعرف دينه بالدليل إلا بمجرَّد التسليم لا يمكن أن يكون من المؤمنين. ومقصد الإيمان ليس أن يُربَط الناس بمذهبٍ معيَّن كالحيوان الذي يُربَط إلى زمامه؛ بل معناه الارتقاء بعقول البشر في العلم والمعرفة، وعندئذ فقط يمكن للناس أن يفهموا الخير والشر، فيمتنعوا عن الشر بمعرفة سوء عواقبه. وعندئذ فقط سيكون من الممكن دعوة الأمم المتمدِّنة إلى الإسلام. أما في الوقت الحالي، فإذا قُلنا للأمم المتحضِّرة: «ها هي شريعتنا، وقد دوَّنها العلماءُ المجتهدون في العصور المبكِّرة من الإسلام ولا يمكن أن يُضاف شيء إلى تفسيراتهم، ولن يمكنكم أن تفهموا هذه المسائل، فقد مرَّ زمان طويل بعد انقراض زمان فهم القرآن! ولهذا السبب، عليكم أن تقبلوا أقوال علماء الفقه، حتى إذا عارضت أقوالهم القرآن والحديث. عليكم أن تعملوا بها دون نظر فيما إذا كانت توافق مصالح العصر! وما عليكم إلا هذا، فإذا فعلتم خلافها انحرفتم عن الإسلام». إذا

أكَّدنا كل هذا، هل سيكون لديهم أيُّ حبٍّ للإسلام؟ هل سيتخلَّون عن عقلهم وفكرهم ليتَّبعوا بعضَ الفقهاء القدامى، ليضعوا أنفسهم في مكان الأحمق السفيه؟ كيف يمكن أن يرضى هؤلاء الناس بأمثال القهستاني ولولجيه(٣)؟ هؤلاء لن يتبعوا أقوال الفقهاء السابقين، إلا باستخدام عقولهم، وإذا واصلنا العملَ بديننا على طريقة أهل التقليد، فكيف يمكننا تقريبُ الأُمَمِ المتمدِّنة إلينا وإلى ديننا؟ وبالعكس، سوف نتسبَّب لا قدَّر الله في تنفيرِ المتعلِّمين من المسلمين من الإسلام، وبذلك نقتطع من الأرض التي تحت أقدامنا.

من أجْل جمْع المسلمين على دائرة الإسلام وقوة شوكة الملَّة، نحتاج إلى التحقيق في الإسلام وإعادته إلى حالته الأولى، مع السماح للجميع بفهمه بعقولهم. وعندما يتمُّ هذا، لن يظلَّ المسلمون راقدين متمسِّكين بالتقليد، ولن يكونوا راضين عن الأمنيات المبهمة وتقديس الأفكار القديمة، لكنَّهم سيفهمون أسرار القرآن وفائدة التكليف وحكمة التشريع. لقد مدح الله هؤلاء بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ [البقرة: ١٢١]. وسيكون اعتقادهم وإيمانهم أقوى، وسوف يسعدون في الحياة الدنيا وفي الآخرة. ولن ينزلقوا إلى التقليد، ويخلِطوا اعتقادهم بالتقاليد والمخترعات وأنواع البدع والعادات. فقد ذَمَّ الله هؤلاء بقوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [البقرة: ١٢١]؛ بل سيفكرون بعقولهم، ولن يناقضوا حرية الفكر بفرض أفكارهم على غيرهم، وسيكون قصدهم الرجوع إلى كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ. لكنهم لن يتكلَّفوا تأويل القرآن والحديث ليوافق أقوال أئمَّة المذاهب؛ بل سيقبلون مِن أقوالهم ما وافقَ تلك المصادرَ؛ وإلا رفضوها. وسيتبعون أيضًا عمل صحابة النبيِّ ﷺ والتابعين والأئمَّة المجتهدين في المسائل الخلافية والاجتهادية: «كلُّ إنسانٍ حرٌّ في مسائل الاجتهاد»، صحيحٌ أنه في عصرنا ازدادت المذاهب والخلافات؛ ولكن في الحقبة الأولى من الإسلام، لم يقع تعصُّب بين المجتهدين، ولم تتسبَّب مثل هذه الخلافات بين المسلمين في النزاع والتقاطع؛ بل تصرَّف أهل الفهم بما يتفق مع اجتهادهم في المسائل

---

(٣) لم يتبين لنا مَن المقصود. (المحرر)

الخلافية، ولم يبغضوا من طلبوا منهم الرجوع إلى القرآن والسُّنَّة، ولم يتهموهم بالفسق والكفر؛ بل حاولوا أن يفهموا كل مسألة من خلال الاجتهاد واستفراغ الوسع فيه. وحاولوا أيضًا استنباط الأحكام الشرعية من الأدلَّة الشرعية الأربعة للإسلام: القرآن والسُّنَّة والإجماع والقياس. ولم يقدِّسوا العلماءَ السابقين ويحطُّوا من قدر المتأخِّرين، ولم يدعوا أن العلماء المتأخرين لن يمكنهم الوصول إلى رتبة المتقدِّمين مهما بذلوا من جهد. وخلافًا لما يُدَّعى من وجوب الإلمام بالمعرفة العميقة بعلم التفسير وعلم الحديث وما يتصل بهما من علوم العربية من أجل أن يصبح مجتهدًا، فقد علموا أنه يكفي للمجتهد معرفة العلوم العربية متنًا وأسلوبًا ومقاصد الشريعة، كما قال [إبراهيم بن موسى] الشاطبي [العالم الأندلسي، ت. ١٣٨٨] في كتابه الموافقات. ولهذا السبب، ذهب الشاطبي إلى أنه يجوز للمجتهد أن يقلِّد غير المجتهد في صحَّة الحديث الذي هو مبدأ الاجتهاد. فإنَّ أبا حنيفة المجتهد بالاتفاق، لم يكن يعلم إلا عددًا محدودًا من الأحاديث، لقلَّة رواية الحديث في زمانه.

ولمَّا كان الخلق يترقَّى يومًا بعد يوم، كان آخر دين وهو الإسلام أكملَ الأديان. وكذلك من الممكن تمامًا في سُنَّة الله أن يكون في عصرنا علماء كالعلماء السابقين أو خير منهم. ولهذا منع النبيُّ ﷺ الناس من الرجوع إلى غير الله ورسوله، فقال: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ»، ولذلك نهى الأئمَّةُ الأربعة عن تقليدهم.

فقال أبو حنيفة وأصحابه: «لا يحلُّ لأحدٍ أن يفتيَ بقولنا ما لم يعلم من أين قلناه». وقال أيضًا: «إذا عارض قولي الكتابَ والسُّنَّةَ فاتركوا قولي!». وبهذا صرَّح بما يريده تصريحًا قطعيًّا لا شكَّ فيه ولا تردُّد. وقال مالك بن أنس: «إنما أنا بشر أصيب وأخطئ، فاعرضوا قولي على الكتاب والسُّنَّة». وقال مالك بن أنس أيضًا وهو يشير إلى قبر النبيِّ ﷺ: «كلٌّ يؤخذ من قوله ويردُّ إلا صاحبَ هذا القبر». وكذلك قال الإمام الشافعي: «أجمع المسلمون على أنه من استبانت له سُنَّةُ رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحدٍ من الناس»، بينما قال الإمام أحمد [ابن حنبل، ٧٨٠ ـ ٨٥٥]، مؤسس المذهب الحنبلي: «لا تقلدنَّ دينَك أحدًا! اتبع النبيَّ ﷺ وما روي عن صحابته!».

وأوضح الإمامُ أحمدُ في موضع آخر: «لا تقلدني ولا تقلد الشافعي أو مالكًا أو الأوزاعي أو الثوري، وخُذْ من حيث أخذوا!».

فهؤلاءِ الأئمَّةُ الأربعة مُتَّفقون على عدم جواز التقليد. وقد اجتهدوا وعبروا عن آرائهم، ولم يفرضوا أقوالهم على غيرهم أو يقولوا يجب الأخذ بها، فكان الجميع أحرارًا في القبول أو عدم القبول. فقال أبو حنيفة: «هذا رأيي، فمن جاء برأي خير منه قبلناه». وعندما طلب هارون الرشيد من الإمام مالك إلزام عمَّاله بكتاب الموطَّأ، رفض قائلًا: «[لا تفعلْ يا أمير المؤمنين]، فإنَّ أصحابَ رسول الله ﷺ تفرقوا في البلاد، وإن الناس قد جمعوا واطلعوا على أشياء لم نطلع عليها». كما اعتاد الإمامُ الشافعي على منع تلاميذه من الأخذ بأقواله عند وجود الحديث، فقال: «مَنِ استبان له سُنَّة عن رسول الله ﷺ لم يحلَّ له أن يَدَعَها لقول أحد». وبالطريقة نفسِها، رفض الإمامُ أحمد كتابةَ أقواله وفتاويه وتقنينها. لقد كانوا يعلمون أنهم ربما أخطأوا في بعض تلك الأحكام، ونصوا على ذلك بوضوح. ولم يقدِّموا أقوالهم قطُّ قائلين: «هذا الحكم هو حكم الله ورسوله قطعًا». إذا كانت أقوال أبي حنيفة قد قُبِلت بلا سؤال، فلم يكن أحدٌ أن يخالَفه ـ حتى الشافعي، والإمام محمد، والإمام أبو يوسف، أو أي أحد آخر. وإذا كان تعظيم الأستاذ والمعلِّم ـ كما ظنَّ المتأخرون ـ يقتضي أن تُتَّبع جميع أقواله أو العمل بلا تفكير، حتى إذا خالفت هذه الأقوال المصادر المقدَّسة، لكان الإمام محمَّد والإمام أبو يوسف أولَ المقلِّدين لأستاذهم.

أيها المقلِّدون! لقد أبعدتم النُّجْعَة في احترامكم لأساتذتكم، في قولكم: «إنه فاضل مصيب ولا يمكن أن يخطئ»، وهكذا تتبعون أجهل الناس وأحمقهم، ولا تذكرون أن الجميع يخطئ إلا الأنبياء. وأنتم في ذلك كالذي يريد معرفة القبلة بالنظر إلى النجوم في السماء، حتى وإن كانت مكة تقع أمامه مباشرة. على الرغم من أن البراهين الشرعية واضحة أمامكم، فأنتم تتجاهلونها وتقلِّدون أقوال الفقهاء! لقد رأيتم بأعينكم كلام أئمَّة الفقه الذين تؤمنون بكتبهم وهم يذكرون أن العقل أساسُ العلم. لكنكم تنكرون أن العقل أساسٌ في مسألة فهم الأدلَّة الدينية! ولذلك فقد فشلتم حتى في تقليد هذه الكتب وهؤلاء الرجال المعصومين [في زعمكم]. أنتم تقولون إنه يجب تقليد هؤلاء الأئمَّة، لكنكم تعارضون إجماعهم أنه لا يجوز تقليد أي إنسان!

أنتم تدعون أنه لا يجوز الخروج عن المذاهب الأربعة، لكنكم تقولون إنه حتى نهاية القرن الخامس الهجري استمرَّ الاجتهاد! فمن الواضح أنه حتى نهاية القرن الخامس كان العديد من العلماء يعملون بالاجتهاد.

[...] يجب أن يكون المفتي عالمًا فقيهًا، ويجب ـ بلا شكٍّ ـ أن يكون مجتهدًا أيضًا؛ بل ذهب الشافعية إلى أنَّ القاضي يجب أن يكونوا مجتهدًا. وذهب الحنفية إلى جواز تولية القضاء لغير أهل الاجتهاد، بشرط أن يكون تحت مفتٍ قادر على الاجتهاد. واشترط في الهداية [برهان الدين المرغيناني] أن يكون القاضي من أهل الاجتهاد. وفي شرح الهداية ومختصر الوقاية وملتقى الأبحر نصوا على أن الاجتهاد شرط مستحب؛ أما في فتح القدير فقد نصَّ بوضوح أن «[تقليد الجاهل غير صحيح عند] الشافعي ومالك وأحمد، وقولهم رواية عن علمائنا نص محمَّد في الأصل». وأخيرًا، نقل في مجمع الأنهر عن فتح القدير: «وقد استقرَّ رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد». وهذا يعني: أنه على الرغم من الخلاف في جواز تولية القضاء لغير أهل الاجتهاد، فمن غير المقبول أن يتولَّى غير القادر على الاجتهاد منصب الإفتاء. وهذا يبيِّن أن تعيين المفتين والقضاء لم ينقرض قطُّ؛ ولذلك يجب ألا ينقضيَ عصرُ الاجتهاد أبدًا.

الفصل الثالث والثلاثون

رضا الدين بن فخر الدين

[ترجمة] ابن تيمية

كان رضا الدين بن فخر الدين (تتارستان، ١٨٥٨ ـ ١٩٣٦م) شخصيةً بارزةً في نهضة التتار. ولِد فخر الدين في إحدى قرى سامراء، ولم يدرس في بُخارَى كغيرِه من عُلماء الدين البارزين في تلك الحِقبة. لكنه تابع دراسته داخل تتارستان، ليصبح عضوًا في المجلس الديني الإسلامي، أو ما يُسمَّى باسم Sobranie، في أوائل الثلاثينيات من عمره. ثم تحوَّل إلى الصحافة في عام ١٩٠٦م، حيث نشر أطول المجلات التترية عمرًا، وهي مجلة الشورى. ثم عاد فخر الدين إلى الأنشطة الدينية في عام ١٩٢١م، حيث شغل منصب المفتي في المنطقة الأوروبية من روسيا حتى وفاته في عام ١٩٣٦م؛ على الرغم من أنه لم يمتدح قطُّ النظام السوفيتي الذي سمح له بتولي هذا المنصب. كان فخر الدين مؤلِّفًا غزيرَ الإنتاج. وباستخدام أرشيف المجلس الديني الإسلامي، ألَّف تاريخًا لعُلماء التتار في مجلدين، وما زال كتابه أفضلَ مرجعٍ في هذا الموضوع. كما كتب ورقاتٍ ومنشوراتٍ عن حالة المسلمين في روسيا، وألَّف مؤلفاتٍ تعليميةً عن الطلاب والنساء والرجال والأسرة، وسِيرًا ذاتية للعديد من الشخصيات الشهيرة، منهم السيد جمال الدين الأفغاني (الفصل الحادي عشر)، والعديد من علماء العصور الوسطى. وفي المقال المختار هنا، وهو خاتمةُ ترجمةِ فخر الدين لابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨هـ)، يربط فخر الدين بين الإصلاح الديني في العصور الوسطى والأهداف الحداثية المعاصرة. ووفقًا لما قاله فخرُ الدِّين، يرتبط صعودُ الدول وتراجعُها ارتباطًا وثيقًا بقوة أنظمتها الاعتقادية. فذهب إلى أن نهضة العالم الإسلامي تقتضي إزالةَ الخرافاتِ التي أفسدت العقيدةَ الإسلامية،

والعودة إلى عقيدة السلف[١].

المصدر: رضا الدين بن فخر الدين، ابن تيمية (أورنبورغ، روسيا: وقت مطبعهسي، ١٩١١م)، ص١٢٨ ـ ١٣٩.

ترجم الخاتمة من اللغة التتارية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتب المقدمة: أحمد كندير.

---

(١) Ahmet Kanhdere, *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809-1917)* (Istanbul, Turkey: Eren Yaymcilik, 1997), pp. 50-52; Azade-Ayse Rorlich, *The Volga Tatars* (Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 1986), pp. 53-58; Mahmud Tahir, "Rizaeddin Fahreddin," *Central Asian Survey*, 1989, volume 8, number 1, pp. 111-115; Ismail Türkoślu, *Rusya Türkleri Arasmdaki Yenilesme Hareketinin Onctilerinden Rizaeddin Fahreddin (1858-1936) (Rizaeddin Fakhreddin (1858-1936), A Pioneer of the Renewal Movement of the Turks of Russia)* (Istanbul, Turkey: Otüken, 2000); Omer Hakan Ozalp, *Rizaeddin bin Fahreddin* (Istanbul, Turkey: Dergah Yayinlari, 2001).

[ترجمة] ابن تيمية

خاتمة:

الترقِّي والتدنِّي، وقوة الأمَّة وانقراضها، تستند إلى العقيدة التي ترسِّخُها لنفسها. فالعقيدة هي محورُ كل الانقلابات والنضالات السياسية والاقتصادية والعلمية والأدبية، التي تحدث في الدنيا. والعقيدة أيضًا منشأ كل نوع من الاختراعات والكشفيات، والتجديد الديني والعلمي والإصلاح. كمَا أن المشكلات والنزاعات والاتفاق والاختلاف بين البشر، وجميع ما يرافق ذلك من المشقَّة والصعوبة، من ثمرات العقيدة.

عندما تتحوَّلُ العقيدةُ إلى دليلٍ ومُرشد، ترتقي أكثرُ الأمم بؤسًا إلى القمَّة؛ أما إذا أُجبرت الأممُ على عقيدتها، فسوف تتدنَّى أقوى الأمم إلى القاع، ويتفرقون شذر مذر، ولن يخلفوا إلا أسماءهم؛ في الآثار العتيقة وعلى المباني وفي الكتب، مكتوبة في أعداد صغيرة أو كبيرة.

ولهذا السببِ، إذا تقدَّمت إحدى الأمم فيحسُن بالمرء أن يفتش في عقيدتها، وبالعكس إذا تدنَّت الأمَّة، فلا مناص من دراسة عقيدتها، واتخاذ الاحتياطات الضرورية اللازمة وفقًا لذلك. ويمكن أن يقال هذا أيضًا في البشر، فالذي يقول: «لقد خلقني الله تعيسًا سيئ البخت»، فسوف يصيبه اليأس ويفشل في حياته. أما صاحب العقيدة القوية، الذي يقول: «إذا كان هذا الشيء داخلًا في القدرة الإنسانية، فلمَ أعجز عن فعله؟»؛ فهذا الإنسان سيصبح ناجحًا. ولهذا السبب، إذا كُنَّا نرغب في ترقِّي الأُمَّة فعلينا أولًا أن نصلح عقيدتها.

بدافعٍ من العقيدة الإسلامية، اكتسب العربُ ـ الذين خاضوا قبل ذلك

معاركَ لا تنتهي بينهم - حياةً جديدة، وقد تآخَوا فيما بينهم وتوصلوا إلى الاتفاق والوحدة. كانوا يحملوا السيف في يدٍ والقرآن الشريف في الأخرى، وخرجوا من البرية وتوسَّعوا في طائفة واسعة من الأراضي، وبينما كان بعضهم يغزو الممالك والبلدان، انشغل آخرون بالتجارة. وورثوا مملكة قيصر وكسرى، وتركوا آثارهم في جميع أنحاء العالم. وأصبحت الأماكن التي يحكمها آل منذر، والغساسنة، والحِمْيَرِيون [وهي الممالك التي أصبحت اليومَ العراق واليمن وسوريا] هي مَهْد الإسلام. كما اشتهر علمُ المسلمين في كل مكان، وازدهرت المعمورة بالأعمال الإسلامية. وفي وقتٍ كان التنقُّل فيه صعبًا، جابت القوافلُ المسلمة من الجنوب إلى الشمال ومن الغرب إلى الشرق. امتلأت الأسواقُ الكبرى بسِلَعِ التجَّار المسلمين، ووصلت شبكة التجارة الإسلامية إلى شواطئ الأندلس. لم يكن من المقبول أن يظلَّ المسلم خاملًا، يحسد غيره ويطمع في ممتلكاته، فانشغل العالم الإسلامي بأسره - كالمصنع النشط - بتلك الدرجة من الحركة والفعالية.

ما السببُ في هذا النمط الخارق للعادة من الابتكار والفعالية العجيب؟ لا داعي لهذا السؤال؛ فالسبب تغيُّرُ عقيدتهم. لقد غيَّرت آياتٌ كثيرة من القرآن وأحاديث النبيِّ ﷺ عقيدةَ هؤلاء العرب الجاهليين، وهدتهم إلى الصراط المستقيم. ففي القرآن الشريف: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]؛ ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠]؛ ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ [القصص: ٧٧]؛ ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٩]؛ ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]؛ ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [الجاثية: ١٢ - ١٣]؛ ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾﴾ [الملك: ١٥]. وفي الحديث: «ما أكل أحد طعامًا قطُّ خيرًا من أن يأكل من عمل يده، وإنَّ نبيَّ الله داود كان يأكل من عمل يده» ([صحيح] البخاري ٣/ ٩)؛ «لأن يحتطب أحدكم حزمةً على ظهره خير له من أن يسأل أحدًا فيعطيه أو يمنعه» ([صحيح] البخاري ٣/ ٩)؛ «ما من مسلم يغرس غرسًا أو يزرع زرعًا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صَدقة» ([صحيح] البخاري ٣/ ٦٦).

لو دامت سلامة العقيدة بين المسلمين، لظهرت المدنية بمعناها الحقِّ في العالم الإسلامي. ولكانت المدارس والمدرِّسون والطلّاب، وأهل العلم وأهل الحِرَف، والمكتشفون والمخترعون، والمصانع، والمهندسون والمعماريون، والأطباء والأساتذة؛ وكل هؤلاء الذين يتمتَّع بهم الأوروبيون اليوم، كانوا سيأتون من العالم الإسلامي. لكن مع الأسف لم يتبع المسلمون المتأخرون سبيل المسلمين الأوَّلين؛ بل أعاروا آذانهم لتجَّار الدين، الذين حرَّموا باسم الدين أنواعَ التجارة والأعمال اللازمة لسعادة البشر ومعاشهم. ثم إنهم بتقليدٍ للمسيحية أو من قبيل توارد الأفكار، خلعوا ألقاب الولاية على بعض الناس، مع أن النبيَّ ﷺ لم يذكر شيئًا من ذلك. فخضع العامَّةُ لهؤلاء، مخالفين في ذلك كلِّه نهيَ الشارع الأعظم: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]. واعتقد الناسُ في بعض هؤلاء أنه «المتصرف في الدارين»، و«غوث الخلائق»، و«قطب العالم»، وشرعوا في دعاء الأولياء والاستغاثة بأرواحهم في تضرُّعٍ وتذلُّل.

بتأثير هذه العقيدة، أصبح العالم الإسلامي - كالمصنع المعطَّل - هامدًا وجامدًا ومعطلًا تمامًا، ولم ينتبه أحدٌ منهم إلى ما وصف الله به العالم في الآية الكريمة: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفتح: ٢٣].

من العبث أن تقاوم الآلات وأن تكافح عكس الطبيعة، فلن يجدي ذلك نفعًا، ولن تجني إلا الضرر، وليس من السهل صدُّ الأنهار بعرقلتها ووضع السدود أمامها.

وفي حين ظلَّ العالم الإسلامي معطلًا وحلَّت الخرافات محلَّ العقيدة السماوية، لم يفوِّت الأعداء الفرصةَ وهاجموا الإسلام من جميع الجهات، ووقعت بلدان المسلمين والثروات التي ورثوها غنيمةً في أيدي أعدائهم، كما فقدوا أرواحهم أيضًا. كان عليهم أن يعتبروا بهذه المصائب ويستخلصوا الدروس الحسيَّة والمعنويَّة من تلك الأحوال، لكنَّ أرواحهم عجزت أن تنتبه، حيث تجذَّر فيها مرضها. وبدلًا من ذلك، تفاقمت أمراضهم، مصداقًا للقائل: «وداوِني بالتي كانت هي الداء». فشربوا شراب النعاس، واحدًا تلو الآخر؛ بل طلبوا المزيد. وفوجئوا عندما سمعوا أصوات مدافع الأوروبيين وأسلحتهم، لكن هذا لم ينبههم؛ بل دفعهم هذا - بعد أن ظلوا مبلسين قليلًا -

إلى التوجُّه إلى قبور الأولياء وأرواحهم وشيوخهم، الذين هم «أوثان حيَّة» (وفقًا لتعبير أحد الفضلاء المعاصرين). وبدلًا من الاستعانة بالله تعالى وحده عملًا بالقرآن الشريف، استعانوا واستغاثوا واستمدُّوا من الموتى والأرواح. وما نصيبُ غير السائرين على الصراط المستقيم إلا الحرمانُ والبؤس. وتلك نتيجة هذه الحالة.

ينطبق كلامُنا أيضًا على توجُّه عموم الناس. ومع ذلك، فمنذ عصر السعادة، لم يعمل بمبدأ قول كلمة الحقِّ وحدها إلا طائفة قليلة، لا يخافون أحدًا. لم يقروا الممارسات الشعبية، لكنَّ السلطة كانت في أيدي غيرهم؛ ولهذا السبب لم يُسمَع صوتهم، ولم يتمكَّنوا من التعبير عن أنفسهم بصورة كافية. ومنذ وفاة الخليفة علي [ابن أبي طالب، ٦٥٦ ـ ٦٦١]، كانت الأفكار العمومية في طرف العوام، وساد [فكر] بـجان بازاري في كل مكان[٢]. ويدرك المطلعون على الحقائق التاريخية أن رأي الناس يطغى على الحقيقة، ونتيجة لذلك، اتُّهم كبار أهل الإسلام بالزندقة والكفر.

* * *

تعيينُ عنوانِ المعصوم أو الوليِّ لمن لا يستحقُّه يترتَّبُ عليه من السوء ما يصعُب تقديرُه. ولرؤية هذا، علينا التدقيق في [تاريخ] العالم المسيحي، فالسَّبَبُ عينُه يؤدي إلى ظهور النتيجة عينها، هذه حقيقة معلومة لا نزاع فيها. ولهذا السبب، تراجع العالم الإسلامي إلى حالة العالم المسيحي في العصور الوسطى، أصبحت أسماء القديسين منبعَ رزقٍ ومورد معيشة، فامتلأت قبورهم وما حولها بتجَّار الكرامات وشفاعة الأولياء، وتشكَّلت فرقة من رجال الدين، باسمٍ مختلف، لتقوم بالوظيفة نفسها، فأصبحت أسماء الأصفياء الكرام لَهْوَ الحديث في ميدان التجارة.

وكان من اللازم إبداء عظمة الأولياء لكَسْبِ المزيد من المال، فلهذا نشروا عجيب التصرفات وخوارق العادات، وفي النهاية أضافوا عشرات أو مئات الأكاذيب بلا حسابٍ إلى الحقيقة الواحدة، مع اختراع الكثير من الكرامات والخوارق. ومنحوا الأولياء ضمنًا وإن لم يصرحوا صفة «خالق

---

(٢) سوق Pi5en Pazari هو سوق إسلاميٌّ في قازان، كان يُعَدُّ معقل المحافظين التتاريين. (المحرر)

كل شيء ورازق كل حيٍّ». وإذا حقّق جيش المسلمين نصرًا صغيرًا على الأعداء، نسبوا الغلبة إلى مدد الأولياء، وفرضوا على العامّة اعتقاد هذا بدلًا من الإيمان. وأما الهزيمة فكانوا ينسبونها إلى عدم تحصيل رضا الأولياء (أي: لقلة الأموال المنذورة لهم)، وهدَّدوا الجهلةَ وخوَّفوهم.

ولكسب الشُّهرة وزيادة الرِّبح الدنيوي، أصبحوا في احتياج إلى قدر شديد من المبالغات، فنسب بعضهم شيوخهم إلى صحبة الخضر وإلياس؛ بل بالغ بعضهم وجعل شيخه صديقًا حميمًا لفخر الكائنات ﷺ، مستغلين تلك الصحبة المزعومة لمصلحتهم الخاصَّة. وجعل بعضهم شيخه يغزو المدن ويهزم الأعداء الذين يفرون من أمامه (كما في حصار ڤيينا [عام ١٦٨٣]، حيث نسب رجال الدين المسيحي فشل الأتراك إلى مدد القديسين)، وزعم بعضُهم أن مَنْ أنكر كراماتِ مشايخِهم سيعيش في بؤسٍ وضَنْكٍ، وزعم بعضُهم أنَّ الأولياءَ تشفَّعوا في تأجيل يوم القيامة فقُبِل منهم[٣]. وكتبُ الخوارق والمناقب مليئةٌ بهذه المغامرات والقصص.

ليس العيب على مَنْ لُقِّبوا بألقاب الحقِّ ﷻ؛ كلقب «غوث الخلائق» وغيرها، ولا الذين تاجر الناسُ بأسمائهم وربحوا من ورائها، فهؤلاء لم يكونوا ليرضوا بهذه الأكاذيب والمبالغات والكرامات المنسوبة إليهم؛ بل أصل العيب يوجَّه إلى الذين يفترسون العوامَّ ويأكلون أموالَهم بهذه الوسائل.

وصفت فرقةٌ من الناس عيسى عليه السلام بالإلٰه، كما نسبت طائفة الخوارق فوق الطبيعية إلى عليٍّ رضي الله عنه وأولاده. ولا شكَّ أن هؤلاء المحترمين لا يُقرُّون مثل هذه الادعاءات، ولن يُعذر من يقعون في ذلك بحبِّهم المفرط لهم. وكذلك نخبة أهل الإسلام، مثل الكيلاني وإبراهيم بن أدهم وحبيب العجمي وابن عربي ونقشبند والدسوقي والبدوي والرفاعي واليسوي، وغيرهم، لم يكونوا ليرضوا بأفعال الذين يستغيثون بهم ويركعون ويسجدون أمام قبورهم. وكما أنَّ الذين ألَّهُوا عيسى ليسوا أتباعه الحقيقيين، فكذلك الذين ينسبون الخوارق والعصمة إلى عليٍّ وأبنائه، والذين يبالغون فيهم؛ ليسوا أتباع عليٍّ الحقيقيين. ولا يمكن أن يكون الاحترام الذي يتعارض مع روح القرآن والسُّنَّة عملًا صحيحًا، وكذلك لا يمكن اعتبار أذواق الناس

(٣) الجبرتي، عجائب الآثار، ١/١٤٧ [الطبعة القديمة].

ووجدانهم دليلًا [في الدين]، ولا يمكن اعتبار أعرافهم وعاداتهم دستورًا للعمل. فالتعظيم والاحترام خصوصًا يجب أن يوزنا بميزان الكتاب والسُّنَّة، والعقل الصحيح لا يخالف هذا.

* * *

وبتأثير هذه العقيدة [الباطلة]، رقد المسلمون وتخلَّفوا، بعد أن كانوا مسرعين على طريق الترقِّي. فخربت المدارس، وفقَدَ أهلُ العلم الاحترامَ والشرف الذي اعتادوا عليه. وأصبح أيُّ حيوانٍ كسولٍ يوصف بالإمام، وكلُّ إنسانٍ مجنونٍ يوصف بالعالم. خرب العالم الإسلامي وامتلأ بالدراويش. فالهند خزانة الذهب، وتركستان منبع العلم، أصبحتا قربانًا لهذه العقيدة. وبالمثل، دمرت ثمرات هذا الفكر مراكش والأندلس ومصر والتركمان. لم يبقَ أثر لعلم السلف، وحلَّ النفاق والرياء والورع الظاهر محلَّ التقوى والإخلاص. وأصبح الشبان الواعدون يمسكون بقضيبٍ ومسبحة في أيديهم، وينتسبون إلى الطرق الصوفية ليصبحوا من صغار مشايخها، يرتحلون من منزل إلى منزل، يتسكعون ويتسوَّلون أموال المسلمين. وحصل غير المؤهلين على منابر أهل العلم، وأصبحوا أدواتٍ بأيدي الظلمة، وفسروا الدين بما يوافق أهواء الظالمين والمستبدين. لم يبقَ في الأمَّة أيُّ أثر لعزة النفس أو حبِّ الأمَّة. وجاء الزمانُ الذي تستعمل فيه أسماء الأصحاب الكرام والتابعين والعلماء العارفين والسلف الصالحين لتحقيق مكاسب دنيوية وشهوات إنسانية. ونتيجة لذلك، غلبت الشؤون الاقتصادية والسياسية المسلمين؛ ولذلك كان محتومًا أن ينسحقوا تحت أقدام غيرهم، فغرقوا في أعماق اليأس والحرمان والذلَّة والحقارة. ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿١٥٦﴾﴾ [البقرة: ١٥٦].؟ ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾﴾ [الشعراء: ٢٢٧].

* * *

إذن، متى انتشرت هذه المعتقداتُ [الباطلة] بين المسلمين، مثل تصرُّف الأرواح والموتى، ووصف المشايخ بلقب «المتصرف في الدَّارَيْن»، والإحياء والإماتة، وغير ذلك؟ ومَنِ الذين وضعوا هذه العقيدة؟ ليس لدينا دليلٌ على وجود مثل هذه المعتقدات في عصر السعادة والأسلاف الكرام. فنبيُّنا نفسه فخر الكائنات ﷺ عمل في حفر الخندق، وارتدى الدرع، وكان يقوم بمهنة

أهله، ويحيك ملابسه. وهكذا عاش خلفاؤه، فكدُّوا وتحمَّلوا عبء تسخير القبائل العربية، ومملكة كسرى وقيصر. وخلال هذه الفترة وقعت العديد من الأحداث التي يشيب لهولها رأس الولدان. ومع ذلك، لم يلقِ أحدهم بمسؤولياته على ظهور الناس، ولم يلجؤوا إلى القبور للتضرُّع وطلب الغوث من الأموات؛ بل قذف بعض الظالمين الكعبة بالمنجنيق، وسُرِق الحجر الأسود [من الكعبة]، واستباح بعضهم مدينة الرسول، وأهانوا المسلمين فيها، وأساءوا في الروضة المطهرة. وفي هذا كله ما نصرت الأرواح أحدًا ولم يكن لها من تصرف حسيٍّ أو معنويٍّ. ولم يتمتَّع مشايخ تركستان [الأموات] أو معلِّمو بخارى أو أحفاد النبي ﷺ في المغرب بأي قوة؛ بل لا نعلم هل نجوا بعد موتهم. فهل في الشريعة الإلٰهية يمكن الإيمان بقدرات الموتى؟

ليس الرجالُ وحدَهم الذين قاموا بالوظائف العظيمة في عصر السعادة؛ بل والنساء كذلك، ولمَّا كُنَّ على علم ـ على علمٍ بالأسباب ـ لم يجلِسْنَ في عجز وضعفٍ كهؤلاء المرضى والمنحطِّين؛ بل تَحمَّلن كل صعوبة بقولهنَّ: «أن تموت بشرفٍ خير من أن تحيا في ذلَّة». ففي أوقات الحرب ساعدن وعالجن الجرحى؛ بل كُنَّ في الواقع يؤدين في الجيش وظيفة مَنْ يقدمون المساعدة الطبية [اليوم]، وهذا حدث أمام أعين النبيِّ ﷺ. وفي معارك القادسية واليرموك، قاتلت النساء في صفٍّ واحدٍ مع الرجال؛ بل تقدَّمن عليهم أحيانًا، ولم يتخلَّفن وراءهم في سلبيَّة وإيمانٍ بروح النبيِّ ﷺ وصَحْبِه. وسطَّر تاريخ الإسلام أنَّه في معركة ميسان حقَّقت النساء المسلمات النصر على العدوِّ. وهؤلاء هنَّ المسلمات اللاتي وصفهنَّ المؤرخون الأوروبيون: «هؤلاء النسوة لسن أقلَّ من رجالهنَّ في القتال، وكنَّ إذا وقعن في الأسْر قادراتٍ على حماية أنفسهنَّ من أيِّ مضايقات». وكان أبناء هؤلاء النسوة هم الذين جعلوا الأوروبيين يرتعدون.

* * *

وكأنه ليس في شوارع المسلمين ما يكفي من المستحقِّين للصدقات، الذين يجلسون ويملؤون خيرَ البقاع، مما يضع عبئًا ثقيلًا على الأُمَّة؛ بل ظهرت بدعٌ جديدة باسم «ينبوع الأولياء» و«جبل القديسين»(٤) في مواطنَ

---

(٤) جبل القديسين «Khojalar Tavi»: إحدى البقاع المقدَّسة في منطقة ڤولغا ـ أورال «Volga-Ural» في روسيا. وللاطلاع على مناقشة ورد للحج إلى ذلك الجبل، انظر: =

كثيرةٍ، ولا هدف منها إلا أكل أموال الناس من أجل الطُّرُق الصوفية، وغرضهم من هذا معلوم. والآن، فقط انظروا إلى السلف والخلف! إن الفرقَ بينهما كبير لدرجة أنه من الصعب رؤية أيٍّ مناسبة بينهما. والآن، تجلس القرود في مواضع الأسود، بينما يشغل أصحاب الجلابيب مواضع العلماء الحقيقيين. والذين لم تُعمَ بصيرتهم يرون ويعلمون هذا، ولن ينكره وجدانهم.

* * *

إذا كان المسلمون ينشدون حياةً سعيدةً ومستقبلًا آمنًا، وإذا لم تكن خدمتهم للآخرين كالعبيد وحمل المكانس والفؤوس والتجول في الشوارع بحثًا عن وظائف هي طموحهم النهائي؛ فعندئذ عليهم أن يحاولوا فهمَ الإسلام كما فهمه السلف، وعليهم إحياء أنفسهم. بدلًا من بناء الأضرحة والقبور، عليهم بناء المدارس؛ وبدلًا من إنفاق الأموال على المتسولين بجوار القبور، عليهم إنفاقها على العلم؛ وبدلًا من تضييع الأموال على نوافير القبور ومقابر الأولياء، عليهم أن يساعدوا في تربية الطلاب وبناء دور للعاجزين والمستشفيات التي تخدم المسلمين المحتاجين. ومن الجناية على الدين والإسراف والغلو فيه أن تُسمَّى أمور الدنيا المحضة «دينًا»، وأن يشوَّه اسم الدين بما لم يبلغه الرسول الأكرم ﷺ. ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٧٧]. و[قال محمَّد ﷺ]: «**إياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين**».

* * *

جرت العادةُ بترديد كل ما يُكتِب في كتب مناقب الأولياء، من دون تفتيشٍ في صحتها ولا في أصول الجرح والتعديل، ومن دون التفاتٍ إلى العقل أو القواعد المنطقية(٥). أما تراجم الأشخاص، فينبغي فَحْصُ كلِّ خبر وواقعة بدقَّة، مع البُعْد عن الحزبية قدر الاحتياط. ولمَّا كان العمل الذي

'A. 'A. Rashidi, Khojalar Tavi ya ki Yalgan Hajj [The Mountain of the Saints, or a Fake Pilgrimage]= (Kazan, Tatarstan, Russia: Ornak Matbaasi, 1909).(المحرر)

(٥) عندما سُجن الشيخ محمد عبده عزوا ذلك إلى كرامات الشيخ محمد عليش [الصوفي الطرقي]، ولكن عندما سُجن الشيخ عليش لم يقولوا إن ذلك من كرامات الشيخ محمد عبده.

كتبناه [ترجمة ابن تيمية] ليس كتابًا لعرض مناقبه، ولكنه ترجمة وسيرة ذاتية، فقد جردنا الأعمال الرئيسة في مكتبتنا بحثًا عن التناوُلات الإيجابية والسلبية لابن تيمية، ثم أخرجنا هذا العمل. ثم قدَّمنا هذا الكتابَ هديةً للمحترمين، الذين يعانون ممَّن يمضون أوقاتهم في سباب أمثال ابن تيمية، الذي أفنى عمرَه في خدمة الدين والملَّة. وأفضل عزاء لهؤلاء أن يعلموا أن غيرهم يعاني مثلهم. ولو استطعنا لفديناهم بدنيانا، ولكن ليس عندنا إلا كتبنا وأقلامنا.

ولمَّا كنَّا لا نعتقد بعصمة أحدٍ إلا الأنبياء، فلا ندَّعي أنَّ كلامَ أيِّ إنسانٍ صوابٌ كلُّه، فالكلُّ يقع في الخطأ مهما بلغ من العلم والعقل. لكن الخطأ إذا كان ثمرةً للاجتهاد أَوْلى بالصواب من العمل بما تصحِّحُه العادةُ؛ ولذلك فليس من شأن العاقل أن يحارب كلَّ خطإٍ يراه؛ بل يجب قبول الصواب بصرف النظر عن قائله، ويجب رفض الخطأ بصرف النظر عن قائله. «خُذْ ما صفا ودَعْ ما كدر».

تمثَّلت خدمتُنا لهذه الرسالة في الجمع والتقييم المعرفي وتقييم مختلف الأفكار الموجودة في كتبٍ مختلفة. وعلى القرَّاء عند اللزوم أن يحكموا في كل مسألة بما يرونه، وعليهم في المسائل المُشكِلة أن يعملوا بتلك الوصية: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وبذلك يظفرون بمتابعة النبيِّ ﷺ. وينبغي أن يكون أخص تطلُّعات أهل العلم والأدب هو البحث عن الحقِّ والإذعان للحق. ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا وَهَبۡ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةًۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡوَهَّابُ ٨﴾ [آل عمران: ٨].

الفصل الرابع والثلاثون

عبد الرؤوف فطرت

مناظرةٌ بين مدرِّس بخاريٍّ وأوروبيٍّ

كان عبد الرؤوف فطرت (بخارى، ١٨٨٦ ـ ١٩٣٨م) أبرزَ شخصية حداثية في آسيا الوسطى الروسية. وقد تلقَّى ـ وهو ابن أحد التجَّار الأثرياء ـ تعليمًا إسلاميًا تقليديًا في بُخارَى، قبل ابتعاثِه إلى إسطنبول بمنحة من جمعية خيرية بخارية في عام ١٩٠٩م، فشكَّلت السنوات الأربع الصعبة التي قضاها في إسطنبول نظرته إلى العالم. عاد إلى بخارى في عام ١٩١٤م، وشارك في الأنشطة الثقافية والتعليمية. وفي عام ١٩١٧م، عندما فتحت الثورة الروسية إمكانية العمل السياسي، برز فطرت كأحد القادة الرئيسين في حركة الشباب البخاريين، كما كان المثقفون الإصلاحيون يصفون أنفسهم. وعندما أُعلن عن قيام جمهورية بخارى الشعبية السوفيتية في عام ١٩٢٠م، شغل فطرت منصب كبير المستشارين الاقتصاديين ووزير التعليم. ثم تبيَّن أن موقف فطرت السياسي ـ الذي كان يميل إلى القومية البخارية ـ لا يستسيغه النظام السوفيتي في موسكو، فأقيل من منصبه العام في عام ١٩٢٣م. قضى ما تبقى من حياته باحثًا في التراث الثقافي التركي في آسيا الوسطى، ونشر العديدَ من الكتابات والأعمال في اللغة والأدب والموسيقا في آسيا الوسطى. ثم اعتُقِل فطرت في عام ١٩٣٧ خلال عملية التطهير الكبرى، وأُعدِم في العام التالي. وكان العمل المختار هنا: مناظرة بين مدرِّسٍ بخاريٍّ وأوروبيٍّ (الذي نُشر باللغة الفارسية في إسطنبول، عام ١٩١١م)، أشهر الأعمال الإصلاحية في آسيا الوسطى قبل عام ١٩١٧م، حيث كانت مدارس المنهج الجديد ـ التي دافع عنها فطرت في هذا

المقال - تقع في قلب الأجندة الإصلاحية في آسيا الوسطى(١).

المصدر: فطرت البخاري، مناظره مدرس بخارايي بايك نفر فرنكي در هندستان (إسطنبول، الدولة العثمانية: مطبعة إسلامية حكمت، ١٩١١ - ١٩١٢م)، ص٣٠ - ٥٣.

ترجم المقال من اللغة الفارسية [إلى اللغة الإنكليزية] ويليام هانواي، وكتب المقدمة: خالد أديب.

---

(١) Hisao Komatsu, *Kakumei no Chuo Ajia: aru Jadiido no shozo (Revolutionary Central Asia: Portrait of a Jadid)* (Tokyo, Japan: Tokyo University Press, 1996); Stèphane A. Dudoignon, "La question scolaire á Boukhara et au Turkestan russe" (The Education Question in Bukhara and Russian Turkistan), *Cahiers du monde russe (Annals of the Russian World)*, volume 37, 1996, pp. 133-210; Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia* (Berkeley: University of California Press, 1998); Edward A. Allworth, *The Preoccupations of 'Abdal-rauf Fitrat, Bukharan Nonconformist: An Analysis and List of His Writings* (Berlin, Germany: Das Arabische Buch, 2000).

مناظرةٌ بين مدرِّس بخاريٍّ وأوروبيٍّ

الأوروبي: جناب المدرس! قبل بضع سنواتٍ كان في بخارى حكومةٌ مستقلة وقوية، وبلغ عددُ سُكّانها عشرةَ ملايين مواطن. و[في عام ١٨٦٨م] بعد هزيمة الأمير المظفر [حاكم بخارى، ١٨٦٠ ـ ١٨٨٥م]، حلّت إمارةٌ محلَّ أبَّهة الملك، وتحوَّلت عظمة الاستقلال إلى دولةٍ تحت الحماية، وانخفض عدد السكان إلى الثلث، ومساحة الأراضي إلى العُشر. ومنذ تلك الأيام وحتى يومنا هذا، فإن التدخل الأجنبي ـ بفضل غفلتكم [ونومكم في صحراء الجهل] ـ أوصل الإمارة إلى مثل هذه الحالة من الإنهاك، حيث أصبحت كتمثالٍ بلا ملامح. وإذا دامت غفلتُكم القديمة وطالت، وإذا لم يكن لديكم شفقة ورحمة بدينكم وملتكم، وإذا لم تبدؤوا التفكير في إنقاذ نبلكم وشرفكم، وإذا نسيتم حقوق وطنكم، وإذا كنتم تخونون الكرامة والعزة التي تمتَّع بها سلفكم فاتح العالم [الأمير] تيمور [حكم بين عامي ١٣٧٠ ـ ١٤٠٥]؛ فسوف تلقون بهذا التمثال من بوصلة الذاكرة، وسوف تنامون إلى الأبد في أرض العار والذلِّ والجهالة.

المدرس: أخي، أنت تُخيفني، وكادت روحي أن تفارقني. بربِّك أخبرْني ما العلاج؟ ما علاج هذا المرض الذي لا يقبل الشفاء؟ إلى أين نتجه؟ وماذا نفعل؟

ما المعاناة التي علينا أن نخوضها لنستروح رائحة الخلاص من هذا البؤس؟

الأوروبي: اصبر وسوف أخبرك.

المدرس: لم يَعُدْ عندي صبرٌ، أخبرني!

الأوروبي: حتى إذا لم تكن تريد أن تعلم، كنت سأخبرك. والآن بعد أن نفد صبرك، سأخبرك.

المدرس: أخبرني هيًا!

الأوروبي: سأخبرك، ولكن...

المدرس: بالله لا تتخلَّ عنَّا، بيِّن لنا.

الأوروبي: جناب المدرس، سأخبرك بالعلاج بلا شكٍّ، لكني أخشى ألا تقبلَ كلامي.

المدرس: ولكن إذا أخبرتنا بعلاج هذا المرض العُضال، فلماذا لا نقبله؟

الأوروبي: العلاج هو هذا: عليكم فتح مدارس جديدة. بدلًا من سخافات تحقيق لام الجنس والاستغراق وزيادة اللفظ، عليكم بدراسة العلوم الجديدة كثيرة النفع سريعة النتيجة. هاتوا مدرسين من إسطنبول، وهي عاصمة خليفة النبيِّ ﷺ [أي: السلطان العثماني]، وتشتهر بوفرة تعليمها وانتشار صناعاتها الجديدة. حاولوا أن تحصِّلوا ما حصله المسيحيون وجعلهم ينتصرون عليكم.

المدرس: حسنًا، حسنًا. الآن أفهم ما تقودني إليه. والآن أرى أن همَّك بالإسلام كان باطلًا. وأنا على يقينٍ من أن تظاهرك بصداقتك لبخارى لا أساس لها، فلم ترد إلا تضليلنا. أيها الأحمق المسكين، ألا تعلم أن فرصتك في تضليلنا قد ولَّت؟ فمنذ زمن بعيد كشفنا أصدقاءك الذين أرادوا أن يضلونا.

الأوروبي: ماذا تقول؟ ما الذي قلته ويستوجب هذا التوبيخَ؟ لماذا تنفعل إلى هذا الحدِّ بمجرَّد أن سمعت عبارة «المدارس الجديدة»؟ أخبرني، ماذا رأيت من هذه المدارس الجديدة؟ ماذا سمعت عن هذه العلوم المفيدة؟ بحيث إذا كان ما قلتُه سيِّئًا، فعليَّ الاعتذار والتوبة.

المدرس: أيها المسكين، أنت خائف مني. لقد افتتحت إحدى هذه المدارس الجديدة التي تتحدَّث عنها في بخارى. وقد استمرَّت لعامٍ واحد، لكن علماءنا العظماء عرفوا حقيقتها، فأغلقوها على الفور.

الأوروبي: (في تحُيرٍ كامل) أيها المدرس، أوضح لي هذا الأمر. هل تعني أنَّ مدرسةً جديدةً افتُتِحت في بخارى ولم يسمح العلماء لها [بالاستمرار]؟

المدرس: نعم، أجل، علماؤنا الأتقياء أنصار الشريعة أغلقوا المدرسة بعد أن وقفوا على حقيقتها.

الأوروبي: أتوسل إليك، أخبرني ما حقيقة هذه المدرسة التي جعلت علماءكم يغلقون شيئًا نافعًا مثلها بمجرَّد أن أدركوا تلك الحقيقة.

المدرس: أيها الجاهل، ما زلت تقول: «مدرسة مفيدة». هل تظن أني ما زلتُ مخدوعًا فيك؟ اسمع: خلال سنواتٍ قليلة كانت المدرسة ستجعل أطفالنا كفارًا.

الأوروبي: لقد ادعيت دعوى بلا دليلٍ.

المدرس: ماذا تعني بقولك بلا دليل؟ لديَّ آلاف الأدلَّة.

الأوروبي: ممتاز. أخبرني أولًا كيف عرفت أن هذه المدرسة كانت ستجعل أطفالكم كفارًا.

المدرس: أنت لم تَرَ ولم تعرف العلماءَ في بخارى، إنهم رجال عظماء، وكل واحد منهم لديه ألف طالب. وفي أعناق خيولهم نحو ثلث الكيلوغرام من الذهب. فكيف لا يكشف علماؤنا الكرام حقيقة هذا الأمر؟

الأوروبي: أيها المدرس المسكين! إذا كنت تظن أني لا أعلم أحوال العلماء في بخارى، فأنت مخطئ. أدرك تمامًا أن العلماء يركضون خلف الأولاد في الشوارع في فترة الدراسة، ويقضون لياليهم في بعض الزوايا يشربون أنواع المسكرات. وبعد الانتهاء من [دراستهم]، ينقضون شرف إنسانيتهم مقابل أَجْر زهيد على باب القاضي. وإذا أصبح الواحد منهم قاضيًا أو مسؤولًا حكوميًّا، استولى على حياة الفقراء والبائسين وممتلكاتهم كما لو كان ورثهم عن أبيه. وإذا أصبح الواحد منهم مدرسًا أو مفتيًا، مصَّ دماء طلابه البعيدين عن أوطانهم، باسم «الافتتاحية» [أي: افتتاحية السَّنَة الدراسية] والهدايا. كيف يكون لدينا أيُّ أملٍ في الكشف والكرامات من هذه الجماعة؟ إنَّ ما قلته عن أنَّ كل واحدٍ منهم يدرِّس ألف طالب صحيح،

لكن قل لي ماذا يدرسونهم. ما العلوم التي يعلمونها لتلك الآلاف من الأرواح البائسة لتنفعهم في الدنيا أو الآخرة؟ ففي مقابل بيعهم لممتلكاتهم لعشرين عامًا لتقديم الهدايا لمدرسيهم الموقرين، ماذا يتعلمون غير لام الحمد وزيادة لفظ ثلث وقبح وحسن ضمير «ما اشتمل» وغيرها من السفاسف؟ ما فائدة هذا الهراء لدينهم أو دنياهم؟ وما علاقة أفعال المجوس ووضع الذهب حول أعناق الخيول بالكرامات؟

المدرس: (في خوف شديد) أيها الغبيُّ المهذار، هل تصف علماءَنا بالمجوس؟

الأوروبي: كلَّا. ولم أكن لأفكِّر في مِثْلِ هذه الفكرة الوقحة حول علمائكم، لكني أقول إنَّ سلوكهم لا علاقة له بالكرامات. كما أن شريعتكم لا تسمح بتلك الأفعال.

المدرس: ماذا تعني بأنها لا تسمح بذلك؟ هذه الأفعال تعظيم للتعليم، وتعظيم العلم مأمور به في الشرع.

الأوروبي: العجيب أنك أثرت مسألةً شرعيةً مرةً أخرى. أنتم البخاريون مضللون، وجاهلون بحقيقة الأحكام الدينية. فرسولُكم لم يمتطِ في حياته فرسَه دون ضرورة قطُّ، ولم يقل شيئًا حول وضع كذا من الذهب حول عنقه، واستئجار العديد من الخدم له. وإذا نظرت بعناية إلى تاريخ العظماء والعلماء في دينكم، فسترى كيف كانت حياتهم، وكيف كانت أحوالهم، وكيف كانت عاداتهم. وعندها ستدرك يقينًا أن سلوككم ليس سوى شعبة من سلوك المجوس. وفي ضوء كل هذه المخالفات، كيف يسمح لكم ضميرُكم بادعاء الكشف والكرامات؟

المدرس: حسنًا، فلنضع الكشف والكرامات جانبًا. أحد علمائنا المعتبرين وصاحب منصب مدرسي، درس هذه الأصول الجديدة بعناية وأبلغ سائر العلماء بذلك.

الأوروبي: على الرغم من أسفي البالغ لقبول العلماء لهذا الكذب المحض دون دليل، وعلى الرغم من أنه من واجبي أن أستفسر عن الدليل منك، فما زال مقصودي هو إيقاظك من غفلة الإهمال. ولذلك يجب أن

أشرح لك أحوال ذلك المدرس الذي يكفر الإصلاحيين، والذي يحرم الأصول الجديدة النافعة. أخبرني فضلًا، هل كان هذا الرجل من بخارى أم من خارجها؟

المدرس: مِن خارجِها.

الأوروبي: هل كان من الرعية العثمانية أم الإيرانية؟

المدرس: من الرعية الروسية.

الأوروبي: من أي طائفة هو؟

المدرس: من التتار.

الأوروبي: هل تعرف أي شيء عنه؟ بعبارة أخرى، هل تعلم قدر خيانة هذا الرجل لشعبه ووطنه؟

المدرس: كلَّا.

الأوروبي: إن خيانة هذا الرجل لإخوانه في الدين والدنيا بلغت حدًّا يجعله اليوم ملعونًا عند جميع التتاريين.

المدرس: بدأت تسيء إلى العلماء مرةً أخرى.

الأوروبي: أنا لا أسيء إليهم؛ بل أتحدَّث عن الحقِّ؛ لأنهم يقولون لا يجوز كتمُ الحقِّ. هذا إنسان خائن، ولم يدفع الشرَّ عن أيِّ مسلم. والآن من خلال تحريضه لكم على منع المدارس الجديدة والإضرار بالإسلام، يسعى إلى الحصول على أجره من أعداء الإسلام. وإذا أردت، سأعدِّدُ لك الأضرارَ التي ألحقها بشعبه وبلاده.

المدرس: لا، لا داعي إلى هذا، فلا أعرف أي شيء عن ذلك، ولن يمكنني التأكُّد مما ستقوله. وعلى أي حال، من المحال أن يصدق عاقل أن أحد مدرسي بخارى خائن.

الأوروبي: لا داعي للمغالطة. في مدينة يخرج منها خطباء أميون، فلو خرج منها مدرِّس خائن، فما المحال في ذلك؟

المدرس: أنا لا أقول إنه مُحالٌ. لكني أسأل كيف يمكن لضمير مدرِّس

عالِم متديِّن أن يقبل خيانةَ شعبِه وبلده وإيذاء المسلمين في بخارى، لكي يقبله أعداء الدين؟

الأوروبي: وصفك للمدرس بأنه عالم ومتدين باطل؛ لأنَّه في بلدكم لا يعتمد وضع العالم ـ والمدرس من باب أولى ـ على ذكائه وعقله، فضلًا عن تدينه. ثانيًا: أنت تسأل كيف يقبل ضميره فعل كذا وكذا، اسمع: كيف قبل ضمير فلان المفتي أن يأكل أموالَ طُلَّابه[٢]، وكيف قبل فلان وفلان من المفتين أن يأكلوا الربا، وكيف سوغ لفلان أن يرتكب تلك الأفعال الدنيئة مع ذلك الشاب الأمرد، ليخونوا بذلك العالم الإسلامي بأسره.

المدرس: لا يمكنك إثبات حِلِّيَّة المدارس الجديدة بكل هذا. فعلماء بخارى وجميع مواطني بخارى اجتمعوا على أنَّ هذه المدارس الجديدة حرامٌ.

الأوروبي: من الجنون اجتماع جماعة من الناس على أمر دون دليلٍ أو برهان، فليس لذلك أي اعتبار. ألم يجتمع الكفار في مكة على تكذيب حضرة النبي؟ ألم يجتمع المسيحيون على تثليث الذات الإلٰهية؟ فكما أن اجتماع هؤلاء ليس له اعتبار، فلا قيمة لاجتماعكم أيضًا. يجب أن يقوم الإجماع على الأدلَّة العقلية والنقلية، لا على الظنِّ والانتزاع.

المدرس: صديقي العزيز، ما شأنك وهذه الكلمات؛ وأنت لم تدرس في مدرسة دينية ولم تتعلَّم علومنا؟ لقد قال النبي ﷺ: **«لا تجتمع أمتي على الضلالة»**. فإذا تحقَّق الإجماع لم يعد للسؤال مجال.

الأوروبي: نعم، نعم، هذا الحديث [النبوي] كافٍ لبيان أن المدارس الجديدة حلال؛ بل أنها لازمة. أنت تعلم أنكم لستم الشعب الوحيد في الأمَّة الإسلامية، فأينما كان الإسلام فثمَّ شعب محمَّد. فالمسلمون في الهند وأفغانستان والعثمانيون والعرب والتتار والإيرانيون، كلهم متفقون على

---

(٢) أوضح فطرت هذه الصورة من أكل الأموال في موضع آخر من الرسالة، فقال: «كل مجموعة من الطلاب لديها قائد يُسمَّى «قارئ المجموعة». وعند توزيع أموال المدرسة [الموقوفة]، يجب على قارئ المجموعة أن يكتبَ أسماءَ الطلاب في مجموعته ويأخذها إلى المدرس حتى يقسم الأموال بينهم. فيطلب منه المعلم أن يزيد في عدد الأسماء المكتوبة، ويقسم الأموال على تلك الأسماء، ويحصل على حصة الأسماء الزائدة. (المحرر)

وجوب وجود هذه المدارس الجديدة، وأنتم تنكرون ذلك. فعلى الرغم من عدم تحقُّق الإجماع التام، انظر وتأمَّل أين الأكثرية.

المدرس: ما دام ثبت عندنا أنَّ هذه المدارس حرام، فكلُّ هذا الكلام لا قيمة له.

الأوروبي: بأيِّ دليلٍ ثبت هذا؟

المدرس: هذه المدرسة كانت ستجعل أطفالنا كفارًا.

الأوروبي: النقطة التي أقولها ويقولها العالم الإسلامي بأسره هو أنها لن تجعل أطفالكم كفارًا؛ بل ستجعلهم مسلمين كاملين ومهذبين ووطنيين.

المدرس: كلَّا، كلَّا. من المقرَّر أن هذه المدرسة ستجعل أطفالَنا كفارًا.

الأوروبي: بربِّك، إذا سألتك عن الدليل حتى يوم القيامة، فلن تقول شيئًا إلا «فلان وفلان قالوا كذا». ولكن اسمح لي أن أسألك هذا السؤال: هل تعرف ماذا كان يُدرَّس في هذه المدرسة التي استمرت في مدينتكم لمدة عام؟

المدرس: نعم، أعلم. في نهاية العام، جلسوا لأداء الامتحان حول الموضوعات التي درسوها. وكان بعض العلماء ـ وأنا منهم ـ حاضرين. وقد أدوا أداءً جديرًا بالثناء في الامتحان، الذي كان يغطي القراءة والكتابة بالفارسية، ومقدمات المسائل الدينية، والتاريخ، والأخلاق، والحساب، والجغرافيا.

الأوروبي: في ذلك الوقت، هل نطق أيٌّ من الأطفال بكلمة كفر أو ارتكب فعلًا مشينًا؟

المدرس: كلَّا. في ذلك المجلس كان الأطفال جميعًا مهذبين للغاية وكانوا كالمسلمين تمامًا.

الأوروبي: هل رأيت أيَّ كلماتٍ كفريَّة في الكتب التي كانت في تلك المدرسة؟

المدرس: لا؛ بل كانت جميع الكتب مفيدةً وواجبة التعلُّم.

الأوروبي: هل سمعت أن أيًا من هؤلاء الأطفال نطقوا بأيّ كلامٍ ينفّر المسلمين، خارج المدرسة؟

المدرس: أبدًا؛ بل كانوا خلافًا للأطفال في المدارس القديمة، لا يستمتعون بالألعاب الطفولية، وكانوا ينفرون منها.

الأوروبي: هل كان أطفال هذه المدرسة متكاسلين عن الطهارة والصلاة؟ أو كان وضوؤهم وصلاتهم على غير ذلك؟

المدرس: لم يكونوا كذلك قطُّ؛ بل كان هؤلاء الأطفال يسبقون شيوخهم إلى الطهارة والصلاة.

الأوروبي: أرجوك لا تمزح. كيف يمكن لطفلٍ يبلغ من العمر سبع سنواتٍ أن يكون في الطهارة والصلاة أفضلَ ممَّن بلغ السبعين؟

المدرس: ما قلته صحيح؛ ليست مزحةً. فمعظم البالغين لدينا أميون، والذين يجيدون القراءة والكتابة لا يعلمون إلا كلمتين أو ثلاثًا من غزل الخواجه حافظ [الشاعر الفارسي، نحو ١٣٢٥ ـ ١٣٩٠] و[علي شير] النوائي [شاعر آسيا الوسطى، ١٤٤١ ـ ١٥٠١م]، أما هؤلاء الأطفال فكانوا على علم جيدٍ بالأمور الدينية. ولهذا كانت صلاتهم ووضوؤهم خيرًا من صلاة هؤلاء البالغين ووضوئهم.

الأوروبي: فهل كان المعلّم في هذه المدرسة كافرًا أو مجهولًا؟

المدرس: كلَّا حاشاه! بل المعلّم رجل مسلم ومتدين ومن فضلاء بخارى المتعلّمين.

الأوروبي: فعلى الرغم من كل هذه الصفات الحسنة التي أقررت بها بنفسك، كيف علمت أن هذه المدرسة ستجعل أطفالكم كفارًا؟

المدرس: الآن رجعت إلى المناظرة مرةً أخرى. لم أقل إن هذه المدرسة كانت جيدةً؛ بل مقصودي هو: هؤلاء الحداثيون لا خير فيهم، وهم يغلبون إبليس في ميدان الحيلة والمكْر، فقد استخدموا الأسباب الجيدة والأسلوب المرغوب لكي يجعلوا أطفالنا كفارًا. أولًا: يتظاهرون بالصلاح وهم يعلّمون الأطفال العلوم الشرعية؛ ثم إذا انخدعنا ـ مثل ذلك المفتي ـ فسيقومون بمهمتهم الأصلية، وهي أن يجعلوا أطفالَنا كفارًا.

الأوروبي: هل أصبح أحدُ المفتين مؤيدًا للأصول الجديدة حقًّا؟

المدرس: نعم، وكان أحد أبنائه في تلك المدرسة.

الأوروبي: هل هذا المفتي رجل عالم؟ أم كالمسؤولين الدينيين العاديين في بخارى؟

المدرس: آه! بل هو عالم كبير، فعلمه كسائر كبار العلماء لا يقتصر على المنطق أو النحو أو الكلام؛ بل هو خبير في جميع المسائل الدينية والمنطقية والاعتقادية والفلسفية. كما أنه متدين ويفدي الإسلام بحياته.

الأوروبي: الآن يا جناب المدرس، هذا المدرس النوغي[٣]، سألتني كيف يقبل ضميرُه الخيانةَ. فلماذا لم تسأل كيف يقبل ضمير هذا المفتي الذي وصفته بالعالم والمتدين بتحويل مجموعة من المسلمين إلى كفار، وأحدهم هو ابنه؟

المدرس: هذا المفتي لم يعرف حقيقة هذه المدرسة.

الأوروبي: كيف يمكن للمدرس المجهول الذي يجهل إعرابَ «ضرب زيد» أن يعلم حُكْمَ تحريم المدرسة، وأن يجهل المفتي المشهور العالم المتدين ذلك الحكم ويخطئ في الحكم بأنها حلال؟ حسنًا، هل علمت في كم سنة كانت هذه المدرسة ستجعل أطفالكم كفارًا؟

المدرس: نعم، في أربع سنواتٍ.

الأوروبي: هل تعلم «برنامج» هذه المدرسة؟

المدرس: وما هذا «البرنامج»؟ تحدَّث معي بلغة المسلمين.

الأوروبي: حسنًا، هل تعلم فهرس الدروس في المدرسة الجديدة؟

المدرس: ومتى نظرتُ في هذه الكتب المحرَّمة لأعلم ذلك؟

الأوروبي: فهل يعرف ذلك الآخرون من علمائكم الذين حرَّموا الأصول الجديدة أم لا؟

---

(٣) النوغيون هم شعب تركيٌّ استقرَّ في الأصل حول قازان، ثم أصبحت تلك التسمية تُستخدم بمعنى التتاريين عمومًا. (المحرر)

المدرس: يا لك من إنسانٍ غير عاقلٍ. لقد افتتح أحدُ الناس مدرسةً جديدة، فأعلن عالم آخر أنها حرام، فقبِل العلماء ذلك وأغلقوا المدرسة. قبل ذلك، من كان يدري أن تلك المدرسة موجودةٌ في الدنيا، لكي يقول شيئًا عن كتبها؟

الأوروبي: ألا يعلم علماؤكم مضمون الآية الكريمة حيث قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦]؛ ولذلك يحرمون الشيء دون تحقيق، اعتمادًا على كلمة إنسان أجنبيٍّ فقط؟ إذا كنتم أربابَ علم وليس لديكم أغراضٌ شخصية فاسدة، لقبلتم بما قبله عموم العالم الإسلامي بأسره وعدَّه لازمًا، ولكنتم ابتعدتم عن هذا التعصُّب العابث والمخالفة الفارغة، أو على الأقل كنتم تحقَّقتم من ذلك حتى لا تشعروا بالخزي أمام القاضي الحقيقي يوم القيامة. والآن، لديَّ دليل على سلامة هذه المدارس من الضرر، وهو أقوى من الدليل الأول.

المدرس: أخبِرْني به.

الأوروبي: منذ فترة افتُتحت هذه المدارسُ في إسطنبول وبغداد ومصر والهند ونوغستان والقوقاز، ولم يكفر ولو إنسان واحد في هذه الأماكن؛ بل وصلوا إلى الكمال في إيمانهم وتعليمهم. لاحظ كيف ركَّز المسيحيون جهودهم في هذا الزمان في الطعن في الإسلام، وفي كل يومٍ يكتبون وينشرون عددًا من الكتب لهذا الغرض. فيقوم العلماء في إسطنبول والهند ومصر بتأليف الكتب ساعةً بساعةٍ للردِّ عليهم، ويُناظرون الكهنة الكبار يوميًّا. ولم أسمع أن العلماء في بخارى قد كتبوا سطرًا واحدًا في الردِّ على المسيحيين. وفي هذا العام بالذات، عام ١٣٢٨هـ [١٩١٠م]، فُتِحت مدارس مثل هذه في أفغانستان وفي المدينة المنورة، مدينة النبي ﷺ. وفي المدينة خاصةً، أقيم احتفال كبير يوم افتتاح هذه المدرسة، ولم يقل أحدٌ إنها حرامٌ أو إنها ستجعل أطفالهم كفارًا. ما الذي يجعلكم تقولون هذا؟

المدرس: بصرف النظر عن الكفر، فإنَّ هذه المدرسة الجديدة حرامٌ من جهاتٍ أخرى عديدة.

الأوروبي: حسنًا. الآن على الأقل أقررت أن هذه المدرسة الجديدة لم تجعل أطفالكم كفارًا.

المدرس: هل تظن أني جُننت للإقرار بشيء من هذا القبيل؟ بعد أربع سنواتٍ كانت هذه المدرسة الجديدة ستجعل أطفالنا كفارًا بلا ريبٍ.

الأوروبي: ما دليلك على هذا؟

المدرس: وما الدليل المطلوب؟ كذلك قال المدرس النوغي.

الأوروبي: هل لديك أيُّ دليلٍ آخر سوى كلمة هذا النوغي؟

المدرس: لا.

الأوروبي: ما أغربَ هذا! كيف تصدِّق الأجنبي الذي خيانته وفتنته معلومة للجميع، الذي يكذب من أجل لقمة عيشه، وتكذبني وأنا أقدِّم لك شواهدَ حسيَّةً؟ على سبيل المثال، أقول لك إن هذه المدارس ظلَّت تعمل لفترة معقولة في إسطنبول ومصر وبغداد والهند ونوغيستان [تتارستان] والقوقاز، ولم يكفر أحد؛ بل جعلت جميع الطلاب أكثرَ تعلُّمًا، وأكثر تحضُّرًا، وأكثر وطنيةً من ذي قبل. ولذلك فمن الواضح أن كلمة هذا النوغي الذي قال إنه خلال أربع سنواتٍ ستجعل الأطفال كافرين كان كذبًا. وبالإضافة إلى هذا، فقد افتتحت هذه المدارس في أفغانستان والمدينة هذا العام، ولم يتكلم أحدٌ بشيء [ضدها]. ومن هذا يتضح أن تصريح هذا النوغي كان إفكًا. والآن، لمَّا كنت رأيت الهند، أخبرني هل الناس هناك يحافظون على الشريعة ويتمسَّكون بها أكثر من البخاريين أم لا.

المدرس: كان الهنود أفضل إسلامًا من البخاريين.

الأوروبي: فهل رأيت أو سمعت أن أيًّا من المسلمين هناك قد أنكر الوحدانيةَ الإلٰهية أو النبوَّةَ المحمَّدية أو صِدْقَ القرآن، أو أيًّا من أحكام الشرع؟

المدرس: كلَّا قطعًا! بل هم مسلمون فاضلون.

الأوروبي: فقد افتتحت المدارس الجديدة هناك منذ عشرين عامًا، ووفقًا لكلامك فلم تجعل أيًّا منهم كافرًا. فهل هناك شكٌّ في عدم صحَّة كلمات ذلك النوغي؟

المدرس: افرض أنَّ المدارس الجديدة لا تجعل الأطفال كفارًا، لكنها حرامٌ لعدَّة أسبابٍ أخرى.

الأوروبي: كونها حرامًا مسألة أخرى. والآن بعد تقريراتي هل ما زلت تصدِّق ما قاله النوغي المفسد؟

المدرس: حسنًا. بعد تقريراتك أرى أن هذه المدارس لن تجعل أطفالنا كفارًا. ولكن عندي بعض الشكوك الباقية.

الأوروبي: حول ماذا؟

المدرس: لماذا كذب هذا المدرسُ النوغي كذبةً فارغةً دون أي نفعٍ؟

الأوروبي: أجبتُ عن هذا الاعتراض من قبل، ما دام هذا الشخص قد تبيَّنت خيانته لشعبه، إذن هذه الكذبة لم تكن دون منفعة له.

المدرس: صحيح، ولكن أي ضميرٍ يسوِّغ لعالمٍ مسلمٍ أن يعمل على إيذاء الإسلام؟

الأوروبي: يا عزيزي! لقد أخبرتك مرارًا أن أكثر علمائكم بلا ضمير. كيف لمتعلِّم لديه ضمير أن يخون، أو لمفتٍ أن يأكل الربا، أو ذلك المفتي الآخر الذي يفعل الحركات المشينة مع المردان؟ فذلك المدرس كان يعمل أيضًا لمنفعة الكافرين ضد الإسلام. والآن ماذا تقول؟ هل أنت متيقن أن المدرسة الجديدة لن تجعل أطفالكم كافرين؟

المدرس: نعم!

الأوروبي: هل تدرك أن هذا النوغي قد كذب هذه الكذبة نيابة عن أعداء الإسلام؟

المدرس: نعم!

الأوروبي: فماذا تقول عن المدرسة الجديدة؟

المدرس: المدرسة حرام.

الأوروبي: بأيِّ دليل؟

المدرس: لدينا ألف دليل.

الأوروبي: حسنًا. الآن إذا طرحت أدلَّتك دفعةً واحدةً ثم أجبت عنها، فلن تتضح المسألة. فالأفضل أن تقدِّم أدلتك واحدًا تلو الآخر، حتى يمكننا التحقيق فيها.

المدرس: الدليل الأول هو أن الأطفال في هذه المدرسة يجلسون على الكراسي.

الأوروبي: حسنًا، وماذا في هذا؟

المدرس: أنت لا تعرف الشرع، قال النبيُّ ﷺ: **«مَنْ تشبَّه بقوم فهو منهم»**. والجلوس على الكراسي هو عمل الروس، فإذا كان الأطفال يجلسون على الكراسي، فإنَّ تقليدهم للروس سيجعلهم من الروس.

الأوروبي: بارك الله في حضرة المحدِّث! **أولًا**: هذا الرجل الذي قال ذلك الحديث الذي نقلته قال أيضًا: **«مَنْ قال لا إله إلا الله لا يدخل النار»**، وهذا يعني أن كلَّ من يشهد بكلمة التوحيد فلن يدخل جهنَّم، فإذا كان معنى الحديث الأول ما تعنيه، فهذا الحديث يناقض ذاك. أنتم تسمعون حديثًا واحدًا من آبائكم وأجدادكم، لكنك لا تنظر في كتب الحديث بتحقيقٍ وعناية. إنَّ المحدثين الكبار يوجهون الحديث الأول هكذا: «مَنْ تشبَّه بقوم (محبَّةً لهم وميلًا إلى دينهم) فهو منهم». **وثانيًا**: إذا كان هذا التشبُّهُ كافيًا للتكفير، فإن علماءَكم هم المجوس؛ لأن عادتهم في تزيين رؤوس الخيل وأعناقها بالذهب والفضة من عادات المجوس. **ثالثًا**: لقد خلق الله عيونكم وآذانكم تشبه عيون الروس وآذانهم، فأي ضرر أصاب دينَكم من هذا؟

رابعًا: الكرسي ليس من اختراع الروس، فإن أول مَنْ جلس على الكرسي كان أحد الصحابة الكبار، وهو معاوية بن أبي سفيان [الخليفة الأموي الأول، حكم بين ٦٦١ - ٦٨٠]. **وخامسًا**: تفقدْ قلبَك للحظة. كيف يمكن أن يكون مَنْ يقرأ القرآن (الذي أنزله خالق العالم إلى خلقه من خلال مَلَكٍ عظيم إلى أفضل المخلوقات؛ يعني: رسول الله ﷺ) وهو جالس على الأرض أو بين الأشواك والقمامة: مسلمًا، ويكون مَنْ يقرأ القرآن باحترام وهو جالس على الكرسي: كافرًا؟ **سادسًا**: إذا أغلقتم مدرسةً إسلاميةً لأنَّ الطلاب يجلسون فيها على الكراسي، فلماذا تسمحون للمدارس الروسية بالاستمرار وهم يجلسون على الكراسي ويتعلمون اللغة الروسية هناك؟

سابعًا: في بلدٍ يخون زعماؤه رعيته بالزنا، ويأكل علماؤه الربا ويخونون حقوق طلابهم ويحدثون النفاق بين المسلمين، ويشرب الطلابُ المسكراتِ، ويمتنع الأثرياء عن دفع الزكاة ويرتكبون أكثر النواهي، ولا أحد يمنعهم أو

سيمنعهم من ذلك، فلماذا تمنعون مدرسة نافعة لمجرَّد الجلوس على الكراسي؟ إذا كان علماؤكم علماءَ حقًّا، فيجب أن يكونوا «ورثة الأنبياء» ومثل «أنبياء بني إسرائيل». وإذا كان الله قد حرَّم الظلم في آياتٍ كثيرة: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٨﴾ [آل عمران: ١٠٨]، و﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٨٦﴾ [آل عمران: ٨٦]، فلماذا لا يجاهد هؤلاء لانتزاع أساس الظلم الذي شاع في بخارى؟ فعلى الرغم من حقيقة أن شرارةً واحدةً من ظلم فلانٍ واستبداده قد أحرقت مساحةً هائلةً من[4]. . .، بحيث اضطر عشرون ألفًا من شعب محمَّد إلى النزوح من هناك إلى الممالك المجاورة، فلم يهتم بهم أحد، ولا سألوا لماذا تركوا وطنهم، أو ما السبب في خراب ديارهم؛ بل جعلوا هذا الظالم مؤيد تلك الحكومة، كما دمَّر طوفان الظلم والاضطهاد لفلان وفلان من القضاة ذلك البلد، واقتلعوا أساس الحياة الكريمة لخلق الله، ثم ادعوا أنه عالم ومتدين، وأعطيت الحكومة له.

سبحانَ الله، ما زلت أتذكَّر في مرو حيث قابلت أحد الفارين من استبداد فلان هذا. وقد سألته عن سبب رحيله، فقال: «كانت زوجتي جميلة، ويبدو أن الابن الأكبر لحاكمنا قد سمع عنها، ولإرضاء نفسه وشهوته، أرسل إليَّ وطلب مني إرسالها إليه، فرفضت، ومع كثرة الوعود والتهديدات ازداد إصراري. فلم يكن لديهم خيار سوى صرفي. وبعد أربعة أيام، جاء رقيب الحاكم لرؤيتي؛ كأحد زبانية جهنَّم، واتهمني بالسرقة، وقيَّد يديَّ ورجليَّ وأخذني بعيدًا، وبمجرَّد أن رآني الحاكم، فكما لو كنت قد هربت منه عدَّة مرات، وضعني في السجن دون أي تحقيق. وبعد أن أمضيت بعض الوقت في السجن، اضطررت إلى دفع ألفي تنكه[5] للحاكم، وألف تنكه لرجاله، لإطلاق سراحي. وعلى أملٍ في بعض السلام، سارعت إلى منزلي. ولمَّا وصلت إلى المنزل ـ يا للأسف ـ وجدت الباب مفتوحًا، ولم أجد زوجتي ولا أغراضي. فركضت هنا وهناك كالمجنون، فقال أحد الجيران إنَّ هذا الكافر ابن الحاكم، بعد سجني، أرسل أحد رجاله إلى زوجتي. فخافت المسكينة وهربت دون إخبار أي أحد، وغضب هذا الظالم حتى أمر بمصادرة ممتلكاتي. وعندما سمعت هذا لم أتحمَّل البقاء هناك

---

(٤) كذا في الأصل الفارسي. (المحرر)

(٥) عملة مستخدمة في وسط آسيا وشمال الهند. (المحرر)

لفترة أطول، وقد وجدت زوجتي في قرية أخرى، وبعت منزلي بثمنٍ بخس، وجئت إلى هنا».

عجبًا! أليس هؤلاء البائسون بشرًا؟ أليسوا من شعب محمَّد ﷺ؟ ألم يضع الله أسسَ العدل لرفاهية الناس؟ ألا تحرِّم الشريعةُ الظلمَ حتى يستريح الناس؟ أستطيع أن أقول باطمئنانٍ تامٍّ إنه يوجد اليوم في كل ركنٍ من أركان بخارى ألف نوع من الظلم والقسوة، والقصَّة المذكورة أعلاه مثال خفيف. إنَّ أشدَّ الناس قسوةً ووحشيةً وشقاءً لا بدَّ وأن يبكي على حال هذا الشعب الخرب. نعم، هذا فقط هو الذي منح الروس أسبابَ الغلبة. إنَّ هذا الظلم نفسه هو الذي حوَّل بخارى المعمورة إلى أرضٍ أكثر خرابًا من أسوأ أرض قاحلة. إذا سألت الناس، من السقَّايين والحمَّالين إلى أعظم الأعيان في بخارى، فسوف يتفقون جميعًا على تفضيل الحكومة الروسية المعادية للإسلام، على هذا الإسلام غير المتدين.

ونتيجة هذا جليَّة، إذا كان علماؤكم علماءَ حقًّا، فليفكِّروا في العمل بالأوامر الإلٰهية. فليطهروا الميدان باسم الله ومن أجل تحقيق بعض الترقِّي للإسلام. وليحرروا أمَّة محمَّد من نِيرِ الظلم ويخلصوا الإسلام من تسلُّط الكفار. فليمنعوا الحاكم الذي ليس بإلهٍ ولا نبيٍّ ولا وليٍّ ولا ملك، وليس لديه أربع عيون أو ثمانية أقدام، ولا يعلم الدين ولا السياسة؛ بل هو باختصار: أُميٌّ جاهل؛ فليمنعوه من سجنِ واحدٍ من أشرف رعيته، وإجبار زوجته على الفرار، ونهبِ أمواله.

المدرس: ليست هذه وظيفةَ العلماء؛ بل الأمير. وكيف يمكن للعلماء أن يخالفوا الأمير!

الأوروبي: أنت تكذب! إنَّ حضرة الأمير المبارك لم يكن تحت أي ظرفٍ ليؤيِّدَ هذا الظلمَ لرعيته. والحقيقة هي أن صاحب السمو رجل واحد، فمن المستحيل أن يراقب أحوال رعيته فردًا فردًا. ولذلك فهو يعيِّن حاكمًا على كل جماعة من الناس. وهذا الحاكم يجمع حقوق بيت المال ويحافظ على انتظام الأحوال. كما يرسل رجلين من العلماء المعتمدين، وهما القاضي والرئيس، إلى جانب هذا الحاكم ليراقبا سلوكه، وإذا ارتكب عملًا غير مشروعٍ أبلغا عنه ليعزل. وما إن يصل هذان العلمان إلى هناك، يشرعان

في كل نوع من الأعمال غير المشروعة، ولا يتفوَّهان بحرفٍ لمنع الحاكم من السير في طريق مصّ دماء الناس. وبينما لا تنام الرعيَّة البائسة من جروح رماح القمع التي يصيبهم بها أعداء البشر الثلاثة هؤلاء، فإنهم يبلغون الملك أن الناس ينامون في فرش النعيم. وبينما ترتفع صيحات المضطهدين البائسين لتصل إلى عنان السماء، يكتب هؤلاء أن الناس لا يكفون عن الدعاء للحكومة بالدوام والرفعة. وإذا جاء يوم وفكَّر هؤلاء المضطهدون في أن لديهم ملكًا، وأنه عادل ورفيق، وأنَّ عليهم أن يذهبوا إليه ليشكوا إليه ليحرِّرهم من تعذيب أحفاد زبانية الجحيم، فلن يفلحوا في الوصول إلى البلاط الملكي. فقد حاصرت هذه الذئاب الملكَ حتى ولو أصبحت عريضة شكوى الشعب بعوضة، وتسللت بعيدًا عن أعينهم، فمن المستحيل أن تصل إلى الملك. كلَّا. فقبل أن تقطعَ نصفَ الطريق، ستقطع بطانةُ الملك هذه الشكوى، ويكذبون على الأمير، ويجلدون الناسَ ويرسلونهم إلى ديارهم، ليعودوا إلى منازلهم في حالة أسوأ من ذي قبل. والآن، أخبرني ما ذنب حضرة الأمير في ذلك؟ في عام ١٣٢٧ [١٩٠٩ ـ ١٩١٠م]، عندما تولَّى توره خواجه سودور حكومة قَرشي، أبلغ عن ظلم القضاة لحضرة الأمير المرحوم. فصدر مرسوم ملكيٌّ يأمر القضاة والرؤساء بالحدِّ من المكافآت التي يحصل عليها معاونوهم. ومع الأسف، فقد كان سودور الصالح هذا هو الوحيد الذي نفَّذ الأمر. فإذا كنتم أيها العلماء تبلغون الملك بظلم الحكَّام، وتقولون له إن الحكَّام المتوحشين يسيئون إلى اسم الملك، وإذا قلتم إن الحكومة الظالمة لن تدوم ـ كما هو فحوى الآية الكريمة: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿١٩٢﴾﴾ [البقرة: ٢٧٠؛ آل عمران: ١٩٢؛ المائدة: ٥٢] ـ لقبِل ما تقولونه بلا ريب. ولكن ما الفائدة؛ أنتم يا علماءَ بُخارى مشغولون دائمًا برغباتكم وشهواتكم، ولا تفكِّرون في ترقي الإسلام أو العمل بالأحكام الإلٰهية. وقد ابتعدنا حقًّا عن موضوعنا. ما الأدلَّة الأخرى لديك على حرمة هذه المدرسة؟

المدرس: إذا ظلَّت هذه المدرسة في بخارى لعشرة أعوام، فسيحلُّ الخرابُ بجميع المدارس وتنهار الدراسة.

الأوروبي: إذا كان مقصودك هو أن التعليم سيزول عن بخارى، أو بعبارة أخرى، أنَّ أهل المدارس سيظنون أن تحصيل العلم كفر، فهذا باطل.

فكما أخبرتك سابقًا، هذه المدارس ظلَّت تعمل لسنواتٍ في الهند وبغداد ومصر والقوقاز وقازان، وسكَّان هذه الأماكن يتعلَّمون أكثر من البخاريين. لقد أقررت بأن الهنود أكثر علمًا وتدينًا من البخاريين. وإذا كان المقصود أنَّ «طريقة التدريس المخصوصة عند البخاريين ستخرب، وسيحل محلَّها طريقة أخرى»، فأي ضرر سيلحق بعالم الإسلام بذلك؟ فلنلقِ نظرةً على هذه المسألة بشيء من التفصيل.

المنهج القديم في الدراسة، وفقًا لرأيك، كان على هذا النحو: الأطفال في سنِّ السابعة يذهبون إلى المدرسة، ويدرسون فيها لمدة عشر سنوات، ويتعلَّمون القراءة والكتابة باللغة الفارسية. وبعد هذا يكدُّون في المدرسة الدينية، ويدفعون كل ما يملكونه إلى مدير المدرسة، ويدرسون لمدة عشرين عامًا، وينتهون وهم لا يعلمون شيئًا سوى نوع لام الحمد والمجادلة حول الأصل الثُّلاثي للكلمات. وحتى بعد دراسة اللغة العربية لمدة عشرين عامًا، لا يستطيعون التحدُّثَ بها. وبعد انتهاء دراستهم، وبدلًا من الخروج لخدمة الإسلام وإرشاد الناس إلى الطريق الصحيح: يدوسون على شرف إنسانيتهم بالأقدام أمام أمثالهم من البشر من أجل رزقٍ شحيح؛ فمن أجل وظيفة تعليمية بسيطة، يجعلون منزلَ القاضي الأُميِّ كعبتَهم المعظَّمة، ويجعلون حِجابَه كملائكة الرحمة.

والمنهج الجديد في التحصيل هو: يذهب الطفل إلى المدرسة في سنِّ السادسة. وفي التاسعة عشرة من عمره يتخرج وهو شخص عالم ومتدين ووطني وصادق وعادل، ومطيع لأوامر الإسلام، ويتصف بكل شرائط الإنسانية. كانت مدَّة الدراسة في المدرسة القديمة والمدرسة الدينية ثلاثين عامًا، وفي المدرسة الجديدة ثلاثة عشر عامًا.

أما من حيث الجودة، فهذه كيفية النظام القديم: أولًا يقضي الطالب عشر سنواتٍ في غرفة بائسة مظلمة رديئة خانقة، تشبه زاوية في سجن أو في حظيرة الحيوانات. ولديهم في كل يوم درسان، وفيهما ضرب واحتقار من المدرس الذي يشبه ملك الموت. وهكذا تسير الأمور: «اقرأ وتحرَّك!»، ولا أحد يهتمُّ بما إذا كنت تعلَّمت درس الأمس أو فهمت درس اليوم.

وأما كيفية النظام الجديد فهي: يدخل التلاميذ إلى مبنى كبير، لطيف

ومبهج، وبناؤه مطابق لقوانين حفظ الصحَّة. وهو يقع بين الحدائق الواسعة، ويبدو مثل قصر في الجنَّة. ولديهم في كل يوم ثلاثة دروس (وسوف يُختبرون فيها)، يلقيها عليهم معلِّمون نبلاء متميزون، غير عابسين. وبين كل درس والذي يليه يستريحون ربع ساعة في الحدائق المذكورة.

وأما من حيث فائدة النظام القديم: فخلال مدَّة الدراسة، لا يعمل الطلاب في عملٍ مربح، ويقضون أغلب الأوقات في فَقْر مدقع وديونٍ كبيرة. ولأنهم فقراء إلى الغاية لا يتزوجون. وبعد انتهائهم من الدراسة في سنِّ السابعة والثلاثين، يجب عليهم قضاء ثلاث سنواتٍ على الأقل في التجول بحثًا عن مصدر رزق، وبعد ذلك يبلغ الواحد منهم سنَّ الأربعين، ومن الواضح أن عُمر العديد من رجال اليوم هو أربعون سنةً. وبذلك يموت معظم الخريجين دون زواج، ناهيك بعجزهم عن سداد ديونهم. وبذلك ينخفض عدد المسلمين، وتضيع أموال الناس، وهذا على خلاف الشريعة.

وأما فائدة النظام الجديد: فهي أن أطفال الأثرياء سوف يدرسون في المدارس الخاصَّة، وأطفال الفقراء يذهبون إلى المدارس العامَّة المجانيَّة. وسوف يدرسون جميعًا في راحةٍ تامَّة، وبعد الانتهاء من دراستهم، أيًّا كان العمل الذي سيتوجهون إليه ـ سواءٌ كان ذلك في التدريس أو الجيش أو التجارة أو الحِرف اليدوية أو المحاسبة أو الزراعة ـ فسوف يجدون وظيفتَهم في يُسْرٍ ودون إذلال، ويؤدونها أداءً حسنًا. في ظلِّ النظام القديم، وبسبب طول مدته، يمنعون النساء من شرف اكتساب العلم والامتثال للحديث الشريف: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة». وفي ظل النظام الجديد: تذهب الفتيات إلى المدرسة في سنِّ السادسة. وإذا شاؤوا جعلوا الفتاة متعلِّمةً قادرةً على قراءة التفاسير [القرآنية] والحديث، وتتزوج في سنِّ الثامنة عشرة أو الرابعة عشرة. فمن الواضح الآن أنه إذا دام النظام الجديد لمدة عشر سنوات، فسوف ينهار النظام القديم بصورة طبيعية. وهذا لن يضرَّ الإسلام؛ بل سينتفع الإسلام بذلك.

المدرس: كيف لا يضرُّ ذلك الإسلام؟ النظام الذي جرى عليه عمل العلماء والمجتهدين وآبائنا وأجدادنا سيختفي ويحل محلَّه نظام جديد اخترعه الكفار.

الأوروبي: أولًا، ليست المدرسة الجديدة اختراع الكفار. وعلى تقدير أنها من اختراع الكفار، فما دامت مفيدةً للمسلمين في حالتهم الراهنة، فأي ضرر على الدنيا في العمل هذا النظام؟

المدرس: لا ضرر على العالم، ولكن إذا فضَّلنا الأصول الجديدة على الطريقة القديمة، فيلزمنا ترجيح الكفر على الإسلام.

الأوروبي: كما أنَّ الأصول الجديدة ليست من اختراع الكفار، فإنَّ الطريقة القديمة ليست منهج العظماء وكبار العلماء المسلمين، بحيث يلزم من ترجيح الأصول الجديدة ترجيحُ الكفر على الإسلام. وهَبْ طريقتكم كانت طريقة العظماء وكبار العلماء؛ فقد وجدتم اليومَ طريقةً أَيْسَرَ وأنفعَ. فإذا كان ينبغي لكم العمل بتلك الطريقة، فأي ضرر في ذلك على الإسلام؟

على سبيل المثال، عندما كان آباؤكم وكبارُ العلماء المجتهدين يعزمون على الحج، كانوا يركبون الخيولَ والحمير، ويقضون ستَّة أشهُر في التنقُّل من بخارى إلى بغداد أو بومباي، ومن هناك كانوا يركبون سفينة شراعية، وفي غضون عام يصلون إلى مكة. وبعد أداء فريضة الحج، سيكون قد مرَّ ثلاث سنوات وبِضعة أشهر، قبل عودتهم إلى بخارى. والآن وقد اخترع الكفار القطارات والبواخر، تخلَّى الجميع تمامًا عن الطريقة التي كان يسافر بها كبار أهل دينكم، وفي غضون خمسة وعشرين يومًا أصبح الناس يصلون إلى مكة بالوسائل التي اخترعها الكفار. لم يضع الدين ولم يخرب العالم؛ بل على العكس من ذلك، ففي بخارى قديمًا، لم يكن يستطع الحج إلى الكعبة إلا عشرون شخصًا في كل عام، بينما الآن يحجُّ ألف شخص، وسؤال الدراسة مطابق لذلك تمامًا.

في ظلِّ النظام القديم، تُحرَم النساء من التعلُّم، ويعيش أكثر الرجال في أُمِّيَّة، وفي كل عصر يظهر عالم أو اثنان فقط. أما في النظام الجديد: فلكونه أَيْسَرَ وأسهل، فسوف يتعلَّم الرجال والنساء.

وكذلك القرآن في زمن النبيِّ ﷺ والصحابة، كان القرآن مكتوبًا بالخطِّ الكوفيِّ على أكتاف الأغنام، ولكن منذ وقت طويل أصبح الناس يكتبون القرآن بخطِّ النسخ على الكاغد؛ لأن ذلك أسهلُ، ولم تسقط السماء بسبب ذلك. ومسألة الدراسة ينطبق عليها ذلك أيضًا؛ بل إرادة الله في تيسير الأمور

هي أساس الشريعة الأحمدية، كما يقول تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ويقول: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ۝٢٨﴾ [النساء: ٢٨].

الفصل الخامس والثلاثون

موسى جار الله بيكييف

لماذا تأخَّر العالم الإسلامي بينما تقدَّم العالم المتمدِّن؟

كان موسى جار الله بيكييف (تتارستان الروسية، ١٨٧٥ ـ ١٩٤٩م) ـ العالم الديني والصحفي والسياسي والمؤلِّف ـ أحدَ أهمِّ الشخصيات في التيار الإسلامي الحداثي في روسيا. وُلِد في مدينة روستوف أون دون، حيث ربَّته أُمُّه وأرسلته إلى مدرسة ابتدائية روسية. ثم تلقَّى تعليمَه بعد ذلك في المدارس الدينية في قازان وبخارى وإسطنبول والقاهرة، حيث درس مع أحد أصحاب محمد عبده (الفصل الثالث). وعند عودته إلى روسيا، التفت إلى النشاط السياسي، وحضر وسجَّل مناقشات الاجتماعات الكبرى لمسلمي روسيا. كما تولَّى التدريس في معهد ديني إصلاحي في أورنبورغ، وكتب مقالاتٍ للصحف الإصلاحية، وترجم الكلاسيكيات الصوفية إلى اللغة التتارية، وكتب عدَّةَ كتبٍ في الفقه الإسلامي. انتشرت كتابات موسى جار الله انتشارًا واسعًا بين عُلماء الدين في روسيا والدولة العثمانية لكنها لم تحظَ بالقبول الحسن دائمًا، فقد كان موسى جار الله صريحًا للغاية في تبنِّيه للعلم الغربي وانتقاده للعلوم الإسلامية التقليدية، حتى إن بعض زملائه الحداثيين خالفوه. رماه التقليديون بالزندقة، وحظرت السلطات العثمانية كتبه، واضطُر إلى مغادرة أورنبورغ بسبب عداوة المحافظين له. وفي هذه القطعة المختارة ذات الكلمات القوية كعادته، يعزو موسى جار الله تقدُّمَ «العالم المتمدِّن» ـ الذي يساوي عنده أوروبا ـ إلى حرية الفكر الناتجة عن الإصلاح البروتستانتي. لم يصرِّح موسى جار الله بالدعوة إلى إصلاحٍ مُماثلٍ في الإسلام، لكنَّ هذا المقال المختار يوضِّح السببَ في اتهام منتقديه له بأنه

يتطلَّع إلى أن يكونَ «مارتن لوثر الإسلام»[١].

Source: Musa Jarullah Bigi, *Khalq Näzäfinä Bir Nichd Mas'ala (Several Problems for Public Consideration*Ş ṣKazan, Tatarstan, Russia: Aliktro-Tipografiya timid, 1912), pp. 33-39.

ترجم المقال من اللغة التتارية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتب المقدمة: أحمد كندير.

(١) Ahmet Kanhdere, *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the* Kazan Tatars (1809-1917) (Istanbul, Turkey: Eren Yayincihk, 1997), pp. 52-56; Azade-AyseR-orlich, *The Volga Tatars)*Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 1986), pp. 59-61; Abdullah Battal-Taymas, *Musa Carullah Bigi* (Istanbul, Turkey: Siralar Matbaasi, 1958); Ahmet Kanhdere, "Rusya Tiirklerinden Musa Carullah Bigi (1875-1949)" (Musa Jarullah Bigi (1875-1949) of the Russian Turks), M.A. thesis, Marmara [niversites, Istanbul, Turkey, 1988.

لماذا تأخَّر العالم الإسلامي بينما تقدَّم العالم المتمدِّن؟

بين أوروبا والعالم الإسلامي اليومَ فجوةٌ واسعة. فأما الأولى، المصمّمة على عدم التراجُع أبدًا، فقد أقامت نفسها على عروش القيادة والسياسة والحكم، واحتلت كنوز العالم بأسره، وحازت جميعَ السلطة في يدها. وأما الأخير، فهو محروم ـ كالأسير ـ من أي حياة سياسية، ولا يمكنه حتى أن يُدير شؤونه الخاصّة، ويظل العالم الإسلامي ـ كالمحكوم عليه ـ في كل مكانٍ واقعًا تحت سلطان غيره.

لا بدَّ من سببٍ لهذا التبايُن، وربما كان هناك أسباب ثانوية، لكن السبب الحقيقي واحدٌ. من الصعب بيان ذلك السبب بوضوحٍ، فكثيرًا ما يصعبُ تحديدُ الأسباب الحقيقية في الحقائق التاريخيةِ والمواقف الاجتماعية. لقد ناضل العالم المتمدِّن ـ من خلال قوة العلم والتعليم ـ لإخضاع كلٍّ من الطبيعة والأمم، وفي الوقت نفسه، ظلَّ العالم الإسلامي خاملًا ومتهاونًا؛ ولذلك تراجع العالم الإسلامي، بينما تقدَّم العالم المتمدِّن.

هذا كان هو السبب الرئيس؟

وإذا كان كذلك، فما السبب في نضال الأول وجمود الأخير؟

بدأ نور العلوم والتعليم في العالم المتمدِّن في القرن الثامن. فلماذا إذن ظلَّ ضعيفًا لعدَّة قرون؟ ولماذا كان يموت في كل مرة ينهض فيها؟ ولماذا لم تدب الحياة فيه إلا في القرن السادس عشر؟ لماذا لم تنتشر آثار التقدُّم فيه [إلا في ذلك الحين]؟

بدءًا من أوائل القرن السادس عشر في ألمانيا، تحرَّر عقلُ العالم

المتمدِّن ـ من خلال الإصلاح [البروتستانتي] ـ من القيود الدينية وأَسْر رجال الدين، مما سمح للعلم والمعرفة أن تتنفَّس بحرية.

وسرعان ما اكتسب الإصلاحُ ـ بدءًا بالأمور اليسيرة ـ سُلطانًا كبيرًا وقدَّم مكوِّنات مهمَّة للغاية للعالم المتمدِّن: فقد حقَّق البشر إنسانيتهم، وحقَّق العقل تحرُّره واستقلاله وحريته وقوته. ومنذ ذلك الحين، تحرَّك العقل الإنساني بسرعة وبلا عوائق وبدأ في غزو كنوز الطبيعة. استعاد البشر قوى الفهم وقوى العمل والفعل من أيدي رجال الدين الكاثوليك، وبدأوا يتحركون بشغَفٍ على طريق العلم والعمل. كان التقدُّم مستحيلًا عندما سَجَنَ الباباواتُ العقلَ داخل أسوار الكنيسة، أما في القرون الأخيرة، فقد تطورت أعمال التقدُّم تطوُّرًا سريعًا.

تقدَّم العالم المتمدِّن عن طريق إنقاذ العقل من سلطان الكنيسة، وفي الوقت نفسه، كانت المدارس الإسلامية مشغولةً بدراسة حواشي الكلام في القرون الوسطى. أدمن الكُتَّاب المسلمون كتابة الحواشي على مثل هذه النصوص وكانوا فخورين بذلك. وفي ذلك الوقت، وقع عقل المسلمين أسيرًا في أيدي الفقهاء والفلاسفة الزائفين. ولا بدَّ أنَّ انتشار توقُّف تلك الأدمغة هو ما جعل عقل العالم الإسلامي بلا حياةٍ وبلا حراك؛ ولذلك تراجع.

كان المصلح العظيم مارتن لوثر [المؤسس الألماني للبروتستانتية، ١٤٨٣ ـ ١٥٤٦] معاصِرًا لأعظم سلاطين العثمانيين، وهو سليمان القانوني [١٤٩٤ ـ ١٥٦٦]. وكانت الدول المسيحية آنذاك أضعفَ من الدولة الإسلامية [العثمانية]. ومع ذلك، فمن خلال الإصلاحيين مثل مارتن لوثر، سلك العالمُ المسيحي طريقَ التقدُّم؛ وفي هذه الأثناء، وبسبب العلماء والزعماء الإسلاميين مثل ابن كمال [زاده، العالم التركي، نحو ١٤٦٨ ـ ١٥٣٤] و[محمد] أبو السعود [أفندي، الزعيم الديني التركي، نحو ١٤٩١ ـ ١٥٧٤]، تراجع العالم الإسلام؛ أي: إنَّه عندما تقدَّم العالم المتمدِّن من خلال تحرير العقل، فقد تراجع العالم الإسلامي بسبب أَسْر العقل.

وقد قال الفيلسوف المسلم الضرير أبو العلاء [المعري، الشاعر العربي، ٩٧٣ ـ ١٠٥٧] في اللزوميات، كما لو كان يتنبَّأ بهذه الحقائق التاريخية الكبرى:

رَقَوا ورَقَدنا فاعتَلوا في هويِّنا وتلك المراقي غير هذي المراقد

إذا أصبح عقلُ الإنسان أسيرًا وحُرِم من المنطق والحكم، فإنَّه يضعف عن إرادة العمل، فيصاب هذا الإنسان بداء الجمود. ثم يمكن لأيِّ شيء مهما كان ضعيفًا أن يكون له أثر عظيم في هذا الإنسان.

ولذلك فلا بدَّ أنَّه لهذا السبب أصبحت الأفكار الوحشية التي ينشرها الدراويش ـ الخطباء الذين يلعنون الدنيا بلا توقف، ويبحثون عن الراحة والسعادة في الفقر، وفلسفة الصوفية التي ترى الشيطان في كل شيء ـ ذات أثر بالغ في عقول المسلمين وقلوبهم، الذين يعانون من ذلك الأَسْر.

لهذا السبب، يعاني العالم الإسلامي من الجمود، فكريًّا وماديًّا. لهذا السبب، تراجع العالم الإسلامي، بينما تقدَّم العالم المتمدِّن. لهذا السبب، انفتحت تلك الفجوة الواسعة بين العالم الإسلامي والعالم المتمدِّن. لهذا السبب، انحطَّ أحدهما وسقط في الأَسْر، بينما ارتقى الآخر إلى شرف الحكم.

هكذا أتناول هذه المسألة، وقد اتضح هذا الرأيُ في ذهني بعد دراسةِ التاريخ السياسي والثقافي للإسلام، وازدادت قناعتي وضوحًا عندما قرأت كتابات المؤلفين الذين كتبوا عن أسباب الوضع المعاصر [للمسلمين] وكيفية علاجه.

ولما قوي هذا الاعتقاد في قلبي، شرعت في العمل، بوعي أو بغير وعي، فكان كل ما كتبته وكل ما قلته بتوجيه من هذا الاعتقاد. وفي كل كلمة من كلماتي، وفي كل سطر كتبته، لم أكن أفكِّر إلا في فكرة واحدة: تحرير العقل من أسره، وهدم الحدود التي شيدتها المذاهب، وكسر القيود التي فرضتها المذاهب تمامًا، وتحرير إرادتنا وعزيمتنا من ضعفها؛ أي: تحرير عقلنا وفكرنا وتعزيز عزيمتنا.

كان هذا هدفي الوحيد؛ لأنَّ السببَ الرئيس للوضع الراهن في العالم الإسلامي بأسره هو أَسْرُ العقل وضعف العزيمة.

إنني أؤمن إيمانًا راسخًا بصِحَّةِ الإسلام وعظمته وقداسته وإلهيته. ولذلك لا ينبغي أن تقتصر تعاليم دينٍ مقدَّس كالإسلام على دائرة المذاهب

الضيقة، فمن الخطأ البالغ قَصْرُ الإسلام على هذه الدوائر الضيقة، وهذا هو السبب في تبرُّئي من قيود المذاهب.

العقل في الإسلام لم يكن مقيَّدًا؛ بل كان المعتاد عدم تقييده، وكان يتمتَّع بالاحترام لكونه الدليل على الخالق. كانت الحكومات الإسلامية ترى حرية العقل والفكر حقوقًا أساسية وطبيعية، ولم يكن في عصور السلف تضييقٌ وتفضيلٌ لمذهبٍ واحدٍ على غيره. أمَّا هجران العقل، وتقييد سلطانه، ومعاداة العلوم والتعليم ولعن أهلها، ووصف الحرية بالكفر؛ فكل هذا الجنون لا بدَّ أنه تسرَّب إلى الفلاسفة الإسلاميين من محاكم التفتيش، التي استمرَّت في العالم الكاثوليكي لمدَّة سبعة قرون، وإلا فما كان لذلك الجنون أن يجتمع مع روح الإسلام.

انتشرت وحشية محاكم التفتيش بسهولة في دماء الفلاسفة الإسلاميين، حيث سمَّمتهم الخلافات والنزاعات، وفي قلوب الفلاسفة المملوءة بالرغبة في الحفاظ على المظاهر وتحطيم العقول. وباسم الدين، فرض الفلاسفة الإسلاميون هذه الوحشية على العالم الإسلامي، فترسَّخت هذه الكارثةُ - بعد تقديمها باسم الدين - في عقول [المسلمين] وقلوبهم. ولذا وقع في الأَسْرِ عقلُ العالم الإسلامي وعزيمته، وكل قوته تقريبًا. وكان هذا الأَسْرُ السببَ الرئيس في جميع الاضطرابات والكوارث.

والهروب من هذا الأَسْرِ هو الطريق الوحيدة لسلوك طريق الصحَّة، ودون تحرير العقل والعزيمة، لن تكون جميع العلاجات الأخرى مجديةً أو مثمرةً.

ولذا جعلت وظيفتي هي حرية التفكير والفكر والفهم، وأنكرت القيود التي يفضِّلها أتباع المذاهب، ووقفت بشجاعة ضد فقهاء المذاهب في كثيرٍ من المسائل. لم يكن القصد من ذلك الإشارة إلى خطأ عظماء الماضي، ولكن بيان إيماني بحرية الفكر والعقل، وإيماني بالسعة السامية للإسلام.

انقطعت لهذه الوظيفة، التي هي بمثابة المقدمة لخلاصنا من الأَسْر، وهي وظيفة لا تضرُّ المستقبل؛ بل هي نافعة له بلا ريبٍ.

وإنما اقتصرت على كتابة الروايات وما إلى ذلك، لتشكُّكي في مَلَكَتي

الشِّعْرِية أن تنتج أدبًا حسنًا، وفي عقلي أن ينتج أفكارًا عظيمة، وفي قلبي أن ينتج مشاعرَ عظيمةً، ولم أرَ نفعًا في تقديم أفكار صغيرة ومشاعر سفلى إلى قلوب القرّاء.

قدَّمت العديد من القضايا للمسلمين في روسيا، لهدم القيود المفروضة على العقل والعزيمة والفكر البشري، التي فرضها أرباب المذاهب. وكانت نيَّتي حسنةً، فإذا تحقَّق هذا الهدف فسيكون نفعه عظيمًا. لم تكن أيٌّ من هذه القضايا صغيرةً، ففي ضوء حالة مجتمعنا، وفي ضوء التطوُّر المستمر لتعاليم الإسلام، كانت هذه القضايا مهمَّة بلا شكٍّ. ولا ريب أن تلك القضايا أجملُ من قصص الحبِّ وغيرها من الكتب المثيرة، ودون آثارها السيئة.

أريد إن شاء الله أن أناقش بعض أهم تلك القضايا في الفصل التالي، وفي ختام هذا الفصل، اسمحوا لي أن أقدِّم رأيي في أدبنا المعاصر.

في رأيي، إن لغة أدبنا ليست لغةً سليمة، فأدَبُنا مليءٌ بالأخطاء النحْوية واللُّغوية والبلاغية. وإذا أفسد كُتَّاب اليوم لغتنا بجهلهم، فسوف تتدهور اللغة التي طوَّرها أجدادنا. وبذلك لن تؤتي فروع اللغة التركية ـ المستمدَّة أصلًا من مصدر واحد ـ ثمار الوحدة [التركية]، وسوف تنقسم أكثر وأكثر.

وفي رأيي، لا يناسب إنتاجنا الأدبي المعاصر احتياجاتنا، فإنَّ قصص الحبِّ المترجمة من روايات الأمم الأخرى والكتب التافهة والحمقاء، وقصص الإثارة الجنسية؛ كل هذا لا يناسب احتياجاتنا.

العالم المتمدِّن لديه كل شيء، ولن نرضى عن مستقبلنا إذا كنَّا ـ نحن الضعفاء في كل شيء، المحرومين من كل الحاجات ـ لا نقلِّد إلا ألعاب العالم المتمدِّن، وإذا أغلقنا آذاننا عن دروس «الخبرة المريرة» للعالم المتمدِّن، وإذا أغمضنا أعيننا عن أسباب زيادة القتل والإسراف والفقر والمرض.

إنَّ ما نحتاج إليه اليوم هو أن يقتصر أدبنا على الأعمال الجادة، وأن نتبنَّى بكل قوتنا ما نحتاج إليه من العالم المتمدِّن؛ كالعلوم والتعليم والصناعة؛ وأن نضع المسرحيات والروايات جانبًا، وأن نعلِّم أطفالنا روحَ التجارة والزراعة والعمل.

في رأيي، هذا وحدَه هو الطريقُ إلى الأخلاق والسبيل إلى الترقِّي.

الفصل السادس والثلاثون

محمود خواجه بهبودي

قاتل أبيه

كان محمود خواجه بهبودي (سمرقند، ١٨٧٤ ـ ١٩١٩م) الشخصيةَ القيادية بين المثقفين الإصلاحيين في آسيا الوسطى الروسية. وُلِد في ضواحي سمرقند في عائلة من العلماء المسلمين، وتلقّى تعليمًا إسلاميًّا تقليديًّا، وعمل أكثر حياته قاضيًا ومفتيًا. وفي رحلته التي استغرقت ثمانية أشهر، والتي زار خلالها الجزيرة العربية وجنوب القوقاز وإسطنبول والقاهرة، تمكّن بهبودي من الاتصال بتيارات الإصلاح الثقافي في العالم الإسلامي الواسع. وعند عودته إلى سمرقند، بدأ بهبودي مسيرته العامّة، وشرع يكتب لدعم إصلاح التعليم الإسلامي والعادات الاجتماعية والأعراف العامّة. ساهم بهبودي بكثافة في جميع الصحف الصادرة في آسيا الوسطى؛ وفي عام ١٩١٣م، أطلق جريدتَه الخاصّة: سمرقند. وعندما أدت المشكلات المالية إلى إغلاق الجريدة، بدأ بهبودي جريدة Ayina (أي: المرآة)، وهي مجلة أسبوعية كان ينشرها وحده تقريبًا على مدار العشرين شهرًا التالية. ألّف بهبودي أيضًا ونشر عددًا من الكتب المدرسية لمدارس المنهج الجديد، وأنشأ غرفةً للقراءة في سمرقند. وكان أيضًا مدافعًا عن المسرح؛ لأنه رأى فيه وسيلةً فعّالة لنشرِ رسالة الإصلاح. وفي عام ١٩١٣، نَشَر مسرحية Padarkush (أي: قاتل أبيه)، وهي أول مسرحية حديثة في آسيا الوسطى، وهي المترجمة هنا في هذا الفصل. كانت النزعة التعليميةُ المفرِطة في المسرحية أمرًا معهودًا في كتابات الحداثيين في آسيا الوسطى، وكذلك الإيمان بقُدْرَة المعرفة والتعليم على علاج جميع العِلَلِ الاجتماعية[١].

---

(١) Ahmad Aliyev, *Mahmudkho'ja Behbudiy* (Tashkent, Uzbekistan: Yozuvchi, 1994); =

Source: Mahmud Khoja Behbudiy, *Padarkush (The Patricide)*, translated from Uzbek by Edward A. Allworth in "Murder as Metaphor in the First Central Asian Drama," *Ural-Altaischer Jahrbücher/Ural-Altaic Yearbook*, volume 58, 1986, pp. 8493.

نُشِرت المسرحية لأول مرة في عام ١٩١٣م.

ترجمها عن اللغة الأوزبكية [إلى اللغة الإنكليزية]: إدوارد أولورث، وكتب المقدمة: أديب خالد.

D. Alimova and D. Rashidova, *Makhmudkhodzha Bekhbudii i ego Istoricheskie Vozzreniia (Mahmud= Khoja Behbudiy and his Historical Vision)* (Tashkent, Uzbekistan: Ma'naviyat, 1998); Stèphane A. Dudoignon, "La question scolaire à Boukhara et au Turkestan russe" (The Education Question in Bukhara and Russian Turkistan), *Cahiers du monde russe (Annals of the Russian World)*, volume 3-7, 1996, pp. 133-210; Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia* (Berkeley: University of California Press, 1998).

قاتل أبيه

بمناسبة ذكرى اليوبيل لمعركة بورودينو [عام ١٨١٢م]، وإنقاذ روسيا من غزو الفرنسيين.

قائمة الشخصيات:

البك: عمره خمسون عامًا.

طاشمراد: ابن البك، عمره بين خمسة عشر وسبعة عشر عامًا.

المُلّا: صاحب الأفكار الحديثة، عمره بين ثلاثين إلى أربعين عامًا.

المفكِّرُ: (في ملابس أوروبية) وهو قوميٌّ مسلم تعلَّمَ اللغة الروسية.

خير الله: المساعد الخاص للبك، عمره بين ثمانية عشر وعشرين عامًا.

طنغريقول: قاتل البك.

دولت ونار (شابان غضَّان).

ليزا: امرأة روسية سيئة السمعة.

أرطون: حارس الحانة.

رئيس الشرطة، وشرطيان، وضابطان.

ثلاثة رجال (جيران البك).

الهانم: امرأة تبلغ من العمر خمسة وثلاثين إلى أربعين عامًا.

المشهد الأول:

(يجلس البك في الغرفة الأمامية مع خير الله).

المُلّا: (يدخل). السلام عليكم.

البك: وعليكم السلام ورحمة الله. تفضَّل. (يقف ويتبادلان التحية، ويفسح للمرشد الطريق، ويجلسان).

المُلّا: وسع الله تعالى رزقَ البك (يرفع يديه بالدعاء ويمسح وجهَه).

البك: يا مبارك الروح، تقبَّل الله دعاءك.

المُلّا: صحيح، مساء الجمعة من أوقات إجابة الدعاء.

البك: مرحبًا بك يا سيدي!

المُلّا: أنا بخير، أنا بخير (يضع يديه على صدره).

البك: يا خير الله! أعدَّ الشايَ والطاولة.

خير الله: حسنًا يا سيدي. (يأتي بالشاي والطاولة. ويقدِّم الشاي، ويتناولانِه. ثم يدخل طاشمراد بفظاظة وبلا تحية).

طاشمراد: أبي! سأخرج لقضاء بعض الوقت. أعطني بعض المال!

البك: يا بني، مع مَنْ ستخرج؟

طاشمراد: مع الأخ الأكبر طورسون.

البك: (يخرج مالًا من محفظته) لا تتأخَّر، ولا تذهب إلى الأماكن سيئة السمعة!

طاشمراد: أف أف، لماذا تتكلَّم كثيرًا؟ (يخرج).

(المُلّا ينظر إلى البك وإلى طاشمراد بامتعاض، ويهزُّ رأسه).

البك: فلنتحدَّث معًا يا سيدي!

المُلّا: حسنًا، حسنًا. إن البك الصغير قد كبر كما أرى. أطال الله في عمره. هل يدرس في مدارس المنهج الجديد أم في مدرسة قديمة؟

البك: لماذا؟ لا يدرس في أيٍّ منهما.

المُلّا: هل تتوقّع أن تعلّمه في منزلك؟

البك: كلّا كلّا. قطعًا لا أعتزم تعليم ابني.

المُلّا: حقًّا! لماذا لن تعلّمه؟ التعلُّم واجب شرعيٌّ، كما أنَّ المعرفة هي سببُ الشرف الدنيوي والنبل الأخروي الأبدي.

البك: ولكن سبب الشرف الدنيوي في رأيي هو الثروة؛ أما في الآخرة، فالله يحكم بما شاء. ولذلك نرى الناس يعظمون الثريَّ أكثر من تعظيمهم للمتعلِّم. انظر على وجه الخصوص، ها هي البنوك تتكاثر، والأثرياء ينضمون في عضويتها، والجميع يحترم الأعضاء. حتى أصحاب الأعمال يدفعون ثمنًا غاليًا مقابل سلع الأعضاء. وأكثر من ذلك أن البنوك لا تمنح مالًا لمن لم يجامله أحدُ أعضائها. ولذلك يُفلس رجال الأعمال ويتراجع عددهم أكثر فأكثر. هل كنت تعلم ذلك؟

المُلّا: ما تقوله يصف أيامنا الراهنة، لكن شرف الأعضاء والأثرياء سريع الزوال، وسيزول حين تتفتح أعين الناس. كما أنه لا يحترمهم سوى الذين لديهم أعمالهم الخاصَّة. أما المتعلِّم، فالبلد بأكمله يقدِّره؛ أو بعبارة أخرى، الناس يقدرون المعرفة التي يحملها المتعلِّم.

البك: وثروتنا يحترمها الناس أيضًا، لا المسلمين وحدهم، فالروس والأرمن يحترمونها أيضًا.

المُلّا: فلنضع الشرف جانبًا. إذا علَّمت ولدك فسوف يراقب حساباتك وسوف يعرف واجباته ومنهج حياته الإسلامي جيِّدًا، وستُثاب بسببه على أعمالك الصالحة.

البك: الأعمال الكتابية والمحاسبة سهلة. إنني أعطي خير الله ـ هذا ـ سبعة روبلات في كل شهر. وهو يقوم بالأعمال الكتابية في النهار، والأعمال المنزلية في الليل؛ بل إنه يدلك جسدي قبل أن أنام ويقرأ كتابًا لي.

المُلّا: ولكن يجب عليك ولا بدَّ لك من تعليم البك الصغير، حتى يعلم مجال الشريعة الإسلامية والفروض الدينية.

البك: لا أرى ما يدعو إلى تدريسه مجال الشريعة الإسلامية، فلا أريده أن يكون مستشارًا قانونيًا أو إمامًا للصلاة أو شيخًا للمسجد، فإنَّ ثروتي تكفيه.

المُلَّا: وماذا عن الفروض الدينية؟

البك: لقد تعلَّمت الصلواتِ الخمسَ المفروضة وحدي، وسوف أعلِّمه إياها.

المُلَّا: وماذا تقول في القراءة والكتابة؟ فالإنسان الأُميُّ في الحقيقة لا نفع منه البتَّة.

البك: أنت مخطئ هنا، فأنا أُمِّيٌّ؛ ومع ذلك فإنني أحد أقطاب هذه المدينة، وأعرف كلَّ شيء.

المُلَّا: ربما أصبحت ثريًّا بطريقة ما في يومٍ سابق، لكنَّك الآن لا تحلم بأن تصبح ثريًّا. والمعرفة ضرورية للإنسان لكَّي يعيش. ونحن نلاحظ أنه على مدى السنوات العشرين أو الثلاثين الماضية، انتقلت جميع الشؤون التجارية إلى أيدي الأرمن واليهود وغيرهم من الأجانب. والسبب في ذلك انعدام التعليم. كما نرى أنَّ الشبان الأثرياء غير المتعلِّمين يهدرون ممتلكات آبائهم ليصبحوا في النهاية من المعدمين؛ ولذلك فإنني أقترح عليك أن تعلِّم ابنك.

البك: أيها المُلَّا! هل تستجوبني؟ الولد ولدي والثروة ثروتي؛ فما شأنك أنت؟ أنت واحد من هؤلاء المتعلِّمين، لكنك لا تجد الخبز الحافَّ لتأكله. فكيف في بلائك هذا تعظني! يا خير الله، أوصد غرفة المعيشة، إنني نعسان.

(يجمع خير الله الطاولة والصحون والأكواب ويقف منتظرًا).

المُلَّا: (يواجه الجمهور) يجب إنفاق الأموال على الدراسة والتعلُّم، لكنكم ترون هنا موقف رجالنا الأثرياء. ولذلك فنسأل الله السلامة إذا استمرت الأمور هكذا. سنحيا في ذلٍّ ومهانةٍ في الدنيا والآخرة. كان التعلُّم دائمًا فريضةً شرعيةً على كل مسلم ومسلمة. فمتى تغيَّر هذا! يا إلٰهي! (يتوجَّه نحو البك): في مأزقنا هذا يا بك، أبلغتك بواجبك في القيام بالعمل

الصالح، وبهذا ـ وفقًا للشريعة الإسلامية ـ أعفي نفسي من المسؤولية في هذا الأمر. وإن شاء الله، سوف نرى حالة ابنك، الذي نما شاربه ولكنه لا يحسن الهجاء حتى مع وجود مفتاح يساعده. وأنت آثم لعدم تعليمه. (يتناول المُلَّا السعوط).

البك: انظر أيها المُلَّا! لست في حاجة إلى الناصحين. لقد أزعجتني. (يواجه الجمهور): هذا الرجل عطَّلني عن عملي ونومي. يا خير الله! أوصد غرفة المعيشة. (المُلَّا يشعر بالإهانة، وسرعان ما يخرج؛ وما زال البك غاضبًا).

(يدخل مسلمٌ متعلِّمٌ ويعلِّق معطفه وأشياءه على المشجب. والبك يكرِّر النظر إليه في تردُّد).

المفكِّر: السلام عليكم.

البك: (في نفور) وعليكم السلام. يا خير الله! هات الكرسي! لن يجلس هذا الرجل على الأرض. (يأتي بالكرسي). (يجلس البك ويدخن سيجارة).

المفكِّر: سيدي البك، أرى أنك نافذ الصبر. هل يمكنك أن تخبرني لماذا؟

البك: جاء أحد الملالي للتو وقال: «أنت لا تعلم ابنك»، وأغضبني بشدَّة. وكان التخلُّص منه صعبًا حتى إنني طردته تقريبًا. وقد تمادينا حتى كدنا نتشاجر.

المفكِّر: حسنًا، لا بدَّ أنه كان موقفًا صعبًا. (يواجه الجمهور): الحمد لله! يبدو أنه في هذه المدينة ملَّا ينصح الأثرياء ويعظهم. عليَّ أن أجد هذا الملَّا المستقيم وأزوره. (يتوجَّه نحو البك): عزيزي البك! لا تجعل هذا يزعجك، لكنني كنت أنوي أيضًا أن أحدثك بكلماتٍ في هذا الأمر أيضًا. ولأنَّ وقت هذا الكلام يبدو أنه تأجَّل حتى هذه اللحظة تحديدًا، فأطلب منك الآن ـ لبضع دقائق ـ أن تعيرني أذنيك، وأن تسمح لي أن أتحدَّث عن فوائد المعرفة.

البك: (يحدق فيه) الآن أفهم. أنت أيضًا تريد أن تضغط عليَّ قائلًا

«علِّم ولدك». (يواجه الجمهور): يبدو أنني استيقظت اليوم على الجانب الخطأ من الفراش! حتى هذه الأشياء التي لم أتخيلها تقع لي. من الواضح أننا سقطنا من المقلاة في النار. يا خير الله! هات النارجيلة! (كلاهما يصمت). (ثم تأتي النارجيلة، فيدخِّنُها البك ويسعل).

البك: يا خير الله!

خير الله: في خدمتكم في سيدي!

البك: جهِّز فراشي. إنني نعسان (يتثاءب). وغدًا لديَّ الكثير من الأعمال الواجبة. يجب على المرء أن يذهب إلى فراشه في الموعد المحدَّد (يتثاءب مجدَّدًا).

خير الله: حسنًا، حالًا.

المفكِّر: (يتحدَّث بجديَّة) عزيزي البك! قلت لك إنني أعتزم التحدُّث عن مجالات المعرفة اللازمة للأمَّة، لكنك لا تريد أن تستمع إلى آرائي! مرة أخرى أقول لك: أعرني أذنيك. هذه الكلمات مهمَّة لك وللأمَّة!

البك: هل تجبرون الناس على الاستماع إلى آرائكم بالضغط والقوة؟ أم أتيت لتعذبني؟

المفكِّر: كلَّا، في الواقع لقد جئت الآن في مسألة أخرى، لكنني دائمًا كنت أتعهد أن أناقشك حول التعلُّم؛ ولهذا السبب بالذات غيَّرت نيَّتي الآن وقرَّرت أن أحدثك عن المعرفة: ليت الأثرياء مثلكم يبذلون جهدًا في تعليم أبناء الأمَّة.

البك: (يواجه الجمهور) آه، ليتني لم أذكر قصة المُلَّا. حسنًا، ما دمت لن تتراجعَ، قل ما تريد وأوجز. إنني أشعر بالنُّعاس (يتثاءب)، تقول: «تعليم أبناء الناس»، ها؟

المفكِّر: هذا عصر جديد ومختلف. في هذا العصر، حيث تتفلت الثروات والأراضي والممتلكات من أصابع مَنْ لا معرفة لديهم بمرور الأيام، فالأخلاق والسلطة ستتفلت منهم أيضًا؛ بل حتى الدين يضعف. لذلك يجب علينا بذل الجهد لتعليم المسلمين. وفي الوقت نفسه، أوجب ديننا الحنيف علينا أن ندرس جميع أنواع العلوم النافعة من المهد إلى اللحد. وهذه وصية

من وصايا الشريعة الإسلامية. ويلزمنا نحن المسلمين، ولا سيما في هذا العصر، فِئتان من أهل العلم: إحداهما فئة العلماء الروحيين، والأخرى فئة العلماء الدنيويين. فالعلماء الروحيون سيصبحون أئمَّة الصلاة، والوعاظ والدعاة، والمدرسين الدينيين، والمعلِّمين في المدارس، والقضاة المدنيين والجنائيين، والمستشارين القانونيين المسلمين، وسوف يديرون الشؤون الدينية والأخلاقية والروحية للمجتمع. والطلبة الذين يدخلون إلى هذه الفئة، في تركستان وبخارى، من المرجَّح أن يدرسوا الشرعَ واللغة العربية، وكذلك القليلَ من اللغة الروسية؛ ثم سيذهبون إلى مكة أو المدينة أو القاهرة أو إسطنبول لإكمال الدراسات الدينية. فلنجعل منهم رجالًا متعلِّمين تعليمًا تامًّا! (تميل رأس البك). هل تفهمني يا بك؟

البك: (يرفع رأسه) نعم، نعم، أكمل ما تقول. أنا معك.

المفكِّر: ومن أجل أن يصبحوا علماء بالدنيا، من الضروري قبل كل شيء - بعد أن يتعلَّم الأولاد القراءة والكتابة بالطريقة الإسلامية، وبعد أن يتعلَّموا فروض دينهم ولغة أمتهم - أن يذهبوا إلى المدارس الابتدائية الحكومية العادية. وبعد أن يكملوا المدرسة الثانوية والابتدائية في المدينة، لا بدَّ من إرسال الأولاد إلى جامعات بطرسبرغ وموسكو، ليتعلموا الطب والقانون والهندسة والقضاء والتجارة والزراعة والصناعة والاقتصاد والفيزياء والتعليم، وغير ذلك. من الواجب أن يصبحوا رفاقًا بحقٍّ للوطن الروسي والدولة الروسية. ومن الضروري دخول الخدمة المدنية، حتى يمكن خدمة الوطن والأمَّة الإسلامية وفقًا لأسلوبنا في الحياة واحتياجات عصرنا. ويجب على المرء أن يدخل في خدمة التاج، حتى ينقل الفائدة إلى المسلمين، وأيضًا لكي يصبحوا رفاقًا للدولة الروسية. ويجب إرسالُ الأولاد المسلمين وكذلك الذين درسوا بهذه الطريقة إلى جامعات أوروبا الغربية وأمريكا وإسطنبول، لاكتساب الخبرة العملية. ألم يقل نبيُّنا الكريم: «اطلبوا العلم ولو في الصين»؟ (البك نائم). كل هذه الأشياء لن تتحقَّق إلا من خلال المال وكرم الأقطاب أمثالكم. على سبيل المثال، إذا أنفق الأثرياء والمحسنون في القوقاز وأورنبورغ وقازان الكثير من الأموال من أجل المعرفة، فسوف يتعلَّم الأولاد المفلسون. (يواجه البك): لا شكَّ أنك تفهم ما قلتُه سيدي البك المحترم! يا بك! يا بك!

البك: (يغفو، ويرفع رأسه، ويتثاءب) نعم، نعم.

المفكِّر: لدينا ـ نحن شعب تركستان ـ عادة سيئة في الوقت الراهن، وهي أنه إذا تعلَّم الإنسان اللغة الروسية ودخل في خدمة التاج، وإذا ارتدى الزي الرسمي بدأ الناس يراقبونه. أو إذا ارتدى الطفل المسلم زي المدارس الابتدائية الحكومية العادية، بدأوا يسخرون منه. أما إذا ارتدى سائق العربة أو العامل اليدوي الملابس الأوروبية القديمة، أو إذا ارتدى الصبيان زيَّ الراقصات، فلن يتفوَّه أحد بكلمة. وهذا هو ذروة الغباء وانعدام المعرفة بالعالم. أليس كذلك سيدي البك؟

البك: (يميل من وضعه الجالس إلى جانبٍ واحدٍ وينزلق). (صوت شخير).

المفكِّر: اللَّهُمَّ ارحم مجتمع الإسلام ولا سيما التركستانيين. (يمسح دموعه بمنديل، وينصرف).

(تنسدل الستائر).

المشهد الثاني:

(مشهد الحانة؛ يجلس ثلاثة أشخاص مع البك الصغير).

طنغريقول: الليلة، ولا أدري لماذا، لا تؤثر الخمور فيَّ، لقد شربت منذ صلاة المغرب عشر زجاجات، هذا القوَّاد! وخمره التي لم تمسني! املأها، هيا نشرب!

(يملأ نار الأكواب).

الجميع: في صحَّة طاشمراد، في صحَّة البك الصغير! مرحى! مرحى! (يشربون الخمر).

دولت: يا رفاق! لقد شربت الخمر، والآن خطرت في بالي ليزا الجميلة. يا ليزا العزيزة!

الجميع: يا ليزا العزيزة! هل أنت قريبة من هنا؟

نار: هذا القدر الغاشم ابتلاني بغيابها. يجب أن تأتينا.

دولت: لا فائدة من هذا التذمُّر. علينا أن نتصل بسيدها. لقد مات أبي؛ وسوف نحتفل.

نار: أعطني يدك! يا ابن العاهرة! (يشدُّ على يديه) حسنًا!

دولت: ما لك يا طنغريقول! لم تتفوَّه بكلمة، وتكتفي بالاستماع إلى كلمات الجميع. وهناك وقت مناسب للرجل ووقت مناسب للأسد أن يتصرف. هيا تكلَّم، ألا تحترم هؤلاء الناس؟ نحن أيضًا نستحقُّ شيئًا ما. يا صاح! عندما تكون هكذا فالسُّكْر هو الجدُّ، كُنْ سعيدًا قدر الإمكان.

طنغريقول: يا رفاق! ليس بيننا أسرار، ولكي أكون صادقًا، لقد شربت الخمر، وعندما سكرت وقلتم «ليزا»؛ فالآن أشعر باشتهاء ليزا. ولذلك فحتى تأتي ليزا، لا يمكنكم التحدُّث معي. ولكن هل يمكنك أن تأتي بها يا دولت العجوز!

دولت: لا تقلق على شهوتك. وأما ليزا، فسوف تراها هذه المرة إلى جانبك. وإذا لم تأتِ فسوف أقتلها.

نار: سيدي البك! ألك حاجة في هذه الفتاة؟

طاشمراد: حسنًا، اذهب، أرسل شخصًا ما. ولنعد للحفل.

طنغريقول: أنت تضيع الكثير من الوقت في الكلام. إذا كنت مَنْ يصدر الأوامر فهيا مُرهم بذلك. اجعلها تأتي على الفور. ولنتمتَّع ببعض المرح. (دولت يرن الجرس). (يدخل الحارس الأرمني أرطون).

أرطون: ماذا تريد؟

دولت: أرسل أحدًا إلى ليزا لكي تأتي!

أرطون: هنا!

دولت: نعم، هل ستأتي بها إلى هنا أم إلى مقبرة؟

أرطون: سامحني، كنت أسأل فقط.

دولت: حسنًا، حسنًا! أرسل إليها أحدهم!

أرطون: انظر، أتدري! لقد قالت ليزا لي: «لا ترسل إليَّ أحدًا دون

١٥ روبلًا فضيًّا»! لذلك، أعطني هذا المبلغ وأجرة الركوب أيضًا. ولنرسل نيقولاي. وإذا لم يجد ليزا فسوف يأتي بغيرها. تمتعوا بوقتكم!

دولت: ألا تستطيع إحضارها أولًا ثم أعطيك المال؟

أرطون: دولت أيها العجوز، أخبرتك أن ليزا لن تأتي إليَّ حتى تحصل على مالها مقدمًا، أليس كذلك! أنت نفسك تعرف هذا، فهذه الكافرة ليست ملكي.

(يتبادل المجتمعون على الشراب نظرات القنوط، ويخرج كلٌّ منهم حافظةَ نقوده).

طنغريقول: أرطون! انتظر لحظة، سنعطيك بعض المال.

أرطون: في خدمتكم (يخرج). (يتلاشى حماس الرفاق، ويصمتون).

دولت: صُب، هيا نشرب. (يملأ نار الكؤوس).

طنغريقول: لقد أفسدت كل شيء باشتراطها الحصول على المال مقدَّمًا.

دولت: إذا كانت عنيدةً فهكذا ستكون. هل معكم أي أموال؟ هيا أخرجوها. (يخرجون أموالهم، ويعدُّ دولت المال؛ فيجد أنه أقلُّ من خمسة روبلات). هذا المبلغ لا يصلح لشيء. لا بدَّ من العثور على مخرج من هذا.

نار: (بسخرية) سيدي البك الصغير! نحن متسولون بالنسبة إليك! المال لم يخرج من حافظتك. هذه هي شخصية سيدي البك الصغير. (يشير بيديه).

دولت: لا تقلق يا نار! لقد فكرت في شيء ما، إذا وافقني عليه السيد البك الصغير.

طنغريقول: ماذا تعني؟

دولت: دقيقةً واحدة فقط! قبل أن أخبركم ما هو، فلنشرب في صحَّة السيد البك الصغير. (يصبُّ طنغريقول، ويشربون في صحَّة السيد البك الصغير).

دولت: سيدي البك! حفل الأربعاء؛ أي: الليلة، إما أن يكون ليلة العمر، وإما لن يكون؛ فهذه ليلة خاصَّة لن تتكرَّر ألف مرة. وإذا سار كل شيء على ما يرام، فسوف أجمع بينك وبين طنغريقول. سوف تذهبان معًا، وكل ما عليك هو أن تشير إلى خزانة والدك. وسوف يقوم طنغريقول بالباقي.

طاشمراد (البك الصغير): طنغريقول، أخي، هل ستأتي معي؟

طنغريقول: إذا أمرني الرفاق فسوف أذهب إلى العالم الآخر، حتى إذا كان ذلك هو بيتك.

دولت: ما رأيك يا نار!

نار: أنا واحدٌ من هذه المجموعة أيضًا. إذا رأيتم ذلك فسوف أذهب.

دولت: كلَّا، هذان الاثنان كافيان. يجب ألَّا يشعر الناس بالشكِّ عندما يرونهما؛ وغدًا يوم آخر.

نار: سيدي البك! هل تعرف أين خزانة والدك؟

طاشمراد: إنها في غرفة نومه.

دولت: كم عدد أبواب هذه الغرفة؟

طاشمراد: ثلاثة.

دولت: من أي بابٍ ستدخلان؟

طاشمراد: أحد هذه الأبواب يفتح على غرفة أمي. فسوف أدخل إليها، وأفتح الباب المؤدي إلى جانب الفناء. ثم سيدخل منه الأخ طنغريقول.

دولت: يا لك من فتى مطيع! لا بدَّ أنك سرقت شيئًا من قبل. نار! املأ الكؤوس، فلنشرب! (يملأ نار الكؤوس، ويشربون). (دولت مخاطبًا طنغريقول وطاشمراد): هل تنويان الذهاب الآن؟

طنغريقول: نعم بلا شكٍّ، لمَ لا؟ (دولت يعطي مسدسه إلى البك الصغير. ونار يخرج سكينًا من حذائه ويعطيه إلى طنغريقول. فيخبئان الأسلحة وينهضان).

دولت: (ينظر إليهما)، حظًّا سعيدًا أيها الأبطال!

طنغريقول: إذن فسوف... (دولت ينفرد بطنغريقول، ويُسر إليه بمعلوماتٍ وتعليمات).

نار: آمين يا رب.

الجميع: الله أكبر. (دولت يدعو). (طنغريقول وطاشمراد يخرجان). (ودولت ونار يشربان ويغنيان).

(ينسدل الستار).

المشهد الثالث:

(كالمعتاد، البك نائم على فراشه، والخزانة في أحد أركان الغرفة). (يتسلل طاشمراد من الباب، ويبحث هنا وهناك، ثم يفتح الباب الآخر وينتحي جانبًا).

طنغريقول: (يدخل وفي يديه مفتاح وأداة حديدية، والسكين في حزامه؛ ويذهب إلى الخزانة ويجرب فتحها بالمفتاح. لكن الخزانة لم تنفتح؛ فينظر إلى طاشمراد، ويشير إليه متسائلًا عمَّا ينبغي فعله. يشير إليه طاشمراد أن يفتح الخزانة عنوةً باستخدام الأداة الحديدية، فيستخدم طنغريقول الأداة الحديدية ويفتح الخزانة. فيستيقظ البك على صوت الخزانة).

البك: (يستيقظ ويتناول الهراوة). النجدة، النجدة! (ويجري نحو طنغريقول).

طاشمراد: (يتدخَّل وينتزع منه الهراوة).

طنغريقول: (يطعن البك بالسكين تحت إبطه).

البك: (يتهاوى إلى الأرض). آه، يا إلٰهي! (يتحشرج صوته، ويموت).

طنغريقول: (يخرج حقيبة المال من الخزانة، ويخفي السكين والأداة الحديدية في ثيابه؛ وتُسمع أصوات بعض الناس من الخارج).

الجيران: ما الأمر؟ لقد صرخ أحدهم يطلب النجدة. (تدخل الهانم مع عدَّة رجال. ويرون طنغريقول وطاشمراد).

طنغريقول: يا طاشمراد، أطلق الرصاص! (يطلق طاشمراد الرصاص في الهواء، ويركضان، وهو يوجِّه سلاحه الآن إلى الداخلين).

الهانم: أواه! يا للوحوش! أي يوم هذا! النجدة! أين الشرطة! (تلقي بنفسها على جثة زوجها، وتلطم وتمزق شعرها). يا طاشمراد، ليتك متَّ قبل أوانك وأنت تتقيَّأ الدَّم! ليتك متَّ بالجدري. آه يا طاشمراد يا قاتل أبيك. النجدة! أين الشرطة!

المُلَّا: (يدخل). أمي العزيزة! لا بديل لك عن الصبر. سبب هذه المأساة والكارثة هو التخلُّف والغباء والجهل وقلَّة العلم. لقد هدم الغباء منزلك، وحرمك الجهل من منزلك وأسرتك، والجهل سيرسل ابنك إلى سيبيريا. ستؤدي كارثة عدم تعلُّم ابنك إلى إخراجه من قلبك وانفصال حياته عنك. لم يقم والد ابنك بتعليمه أو تربيته، وفي النهاية واجه هذه المصيبة. لقد أضلَّه رفقاء السوء، فأصبحتِ ضحية لهذا التخلُّف.

الهانم: (تبكي وتنتحب) آه! ولدي، ولدي! آه يا سيدي! آه. أواه.

المُلَّا: لكنَّ سيدك أصمَّ أذنيه عن الاستماع إلى عتابي، وفي النهاية وقعت هذه الحادثة الفظيعة. والآن، لا مناص لك إلا الصبر أمي العزيزة! أسأل الله أن يرزقك الصبر.

الهانم: (تبكي في هستيريا). آه يا ولدي! آه يا سيدي! لقد فقدتكما معًا. سوف يرسلون زوجي إلى المقبرة، وولدي إلى سيبيريا. آه آه آه!

(ينسدل الستار).

المشهد الرابع:

(الحانة نفسُها في المشهد الثاني).

نار ودولت: (يجلسان وهما يشربان ويغنيان).

طنغريقول وطاشمراد: (يدخلان وهما غارقان في العرق والتعب؛ فيخبئان المسدس والسكين في جانب، ويخرجان حقيبة النقود، ويلقيانها على الطاولة، ويجلسان).

طنغريقول: هات النارجيلة، هيا!

أرطون: (يجلب النارجيلة، ويدخن الرفاق. يخرج أرطون).

طنغريقول: (ينتحي بدولت جانبًا، ويتحدَّثان بسريَّة، ويتبادلان الإيماءات).

دولت: «(في هدوء»). (يتحدَّث في صوتٍ منخفضٍ مع بعض الإيماءات، ويهدئهما). (يفتح حقيبة النقود وينظرون إليها في سرور. يربِّت على كتف طنغريقول وطاشمراد). عمل جيد! عمل جيد! (يرن الجرس؛ فيدخل أرطون).

أرطون: ماذا لديك؟

دولت: خُذ المال، وأحضر ليزا على الفور.

أرطون: في خدمتكم، سوف تأتي حالًا. (يأخذ المال، ويشرب الرفاق).

ليزا: (تدخل) مساء الخير. (تتبادل التحية مع الجميع).

دولت: أنا سعيدٌ أنك هنا، شكرًا على مجيئك.

ليزا: ميرسي. (تجلس).

دولت: املأ الكؤوس! في صحَّة ليزا!

نار: (يصبُّ الخمر وينحني). في صحَّة ليزا! مرحى! مرحى! (يشرب الجميع).

دولت ونار: (يغنيان أغنية؛ بينما يصلهم صوت الصفارة من الخارج. ثم تُسمَع أصوات أقدام تقترب من الغرفة. يتوتَّر الجمع ويشعرون بالفزع. ثم يقتحم الغرفة رجال الشرطة المسلحون، وقائد الشرطة، والضباط).

ليزا: (تهرب).

الشرطة: (تقبض على الأربعة؛ بعضهم يفتش الجناة وبعضهم يفتش المكان. يجدون السكين الدامي والمسدس، ويسلمون المسدس إلى قائد الشرطة. يشمه ويفحصه، ثم يفرغ الرصاص منه).

طنغريقول وطاشمراد: (يحاولان الهرب، لكن الضباط يمسكون بهما).

طاشمراد: (يبكي وينتحب، ويصبح شديد الهياج).

قائد الشرطة: (يشير إلى رجاله، فيأتون بالأصفاد ويشدون وثاق طنغريقول وطاشمراد. كما يصفدون أيدي الآخرين). (يصطف الضباط والمجرمون في صفٍّ واحدٍ).

المُلَّا: (يدخل، وينظر إلى المجرمين، ويظهر الأسى. يتوجَّه إلى الجمهور): هذا هو مصير الأولاد المتخلِّفين غير المتعلِّمين؛ وإذا كان آباؤهم قد علَّموهم لما وقعت هذه السرقة وهذا القتل، ولما سكروا بالخمر هكذا، ولما ارتكبوا هذا الإثم الدموي الظالم، ولما حُكِم عليهم بالنفي إلى سيبيريا وقضاء حياتهم في الأغلال، ثم يخلدون يوم القيامة في جهنم. وإذا لم يشرب هؤلاء الخمور، لما ظلوا في العذاب والمعاناة في الدنيا والآخرة، خالدين فيها أبدًا. حقًّا، إن الجهل هو الذي قتل البك وأوقع هؤلاء الشباب في العذاب الأبدي. إنَّ الجهل والتخلُّف هما اللذان دمَّرا حياتنا وجعلا البك الصغير يبكي؛ بلا بلدٍ ولا وطن، مغتربًا في المنفى؛ فالتشرُّد، وعبودية الفقر والحاجة، والذلَّة، كلها ثمار الجهل وعدم التعلُّم وعواقبهما. الشعوب التي تقدَّمت في العالم لم تتقدَّم إلا عن طريق المعرفة. وعندما يصبح الناس سجناء وبائسين، فهذا بسبب الجهل. وإذا ظللنا في جهلنا ولم نعلِّم أبناءنا، فسوف تستمر الأحداث والحظوظ السيئة في التحكُّم فينا. لا سبيل إلا الدراسة والتعليم لوضع حدٍّ لهذه الأمور. أسأل الله تعالى أن يتعظ الآخرون من هذا المثال وأن يرزقكم الصبر.

رئيس الشرطة: (في لهجة آمرة) تحركوا إلى الأمام، إلى السجن! (يتحركون).

(ينسدل الستار).

الفصل السابع والثلاثون

عبد الحميد سليمان شولبان

الدكتور محمد ـ يار

كان عبد الحميد سليمان (أوزبكستان، ١٨٩٣ ـ ١٩٣٨م)، أحدَ مؤسِّسي الأدب الأوزبكي الحديث، وكان يكتب بالاسم المستعار شولبان. ترك شولبان بصمةً لا تُمحى في بيئته الثقافية، شاعرًا وكاتبًا مسرحيًّا وروائيًّا ومترجمًا. وكان نجلًا لأحد أغنى التجّار في مدينة أنديجان في وادي فرغانة، والتحق بمدرسة من مدارس اللغة الروسية، وقادته مواهبه المبكِّرة إلى الحياة العامَّة وهو لا يزال في سنِّ المراهقة، وكان أيضًا مشاركًا نشطًا في حركة الإصلاح الحداثي في آسيا الوسطى. بعد الثورة الروسية في عام ١٩١٧م، أنتج شولبان أعظم أعماله مع أنَّه تحوَّل آنذاك إلى التركيز على القومية. ثم اعتُقِل وأُعدِم في عام ١٩٣٨م، فكان واحدًا من عددٍ لا يُحصَى من ضحايا الإرهاب الستاليني. ويمكن القول إن القصة المترجمة هنا هي أولُ ما نُشِرَ من الأدب النثريِّ الحديث في اللغة الأوزبكية، ولمَّا نُشِرت مسلسلة في إحدى الصحف في عام ١٩١٤م لعبت دورًا مؤثِّرًا في النزعة الحداثية في آسيا الوسطى. تُعَدُّ القصة من أعمال النشء والمراهقين؛ حيث كتبها شولبان وهو مُراهِق. ومع كل ما فيها من سذاجة وضعفٍ في حبكتها، فقد جمعت هذه القصَّةُ بين العديد من الثيمات المركزية في الخطاب الحداثي في آسيا الوسطى: كقوة المعرفة، وقيمة العمل الجماعي، والوطنية، وسحر الحداثة العالمية، والنزعة التعليمية الكثيفة[١].

---

(١) Adeeb Khalid, The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia (Berkeley: University of California Press, 1998), pp. 104-105; Nairn Karimov, Abdulhamid Sulaymon o'ghli Cho'lpon (Abdulhamid Sulayman Cholpan) (Tashkent, Uzbekistan: Fan, 1991).

Source: Abdulhamid Sulayman Cholpan, "Do'khtur Muhammadyor" (Doctor Muhammad-Yar), edited by Sirojiddin Ahmad and Ulughbek Dolimov, *Sharq yulduzi (Star of the East)*, 1992, number 1, pp. 132-138.

نُشِرت القصة لأول مرة في عام ١٩١٤م.

ترجم القصة من اللغة الأوزبكية [إلى اللغة الإنكليزية]: أديب خالد وكين بيترسون. وكتب المقدمة: أديب خالد.

الدكتور محمد ـ يار

في زاوية مظلمة من تركستان، في بلدة (ـ)[٢]، كان يعيش حلّاقٌ فقيرٌ عمرُه ستون عامًا، يُدعى الحاج أحمد. توفيت زوجته بداء السُّل بعد كفاحٍ شجاع مع المرض لمدَّة تسعة أشهر، وتركت خلفها ولدًا يُسمَّى محمد ـ يار. كان الحاج أحمد معروفًا في بلدته باسم الحاج الحلاق؛ لأنه في سنِّ الخامسة عشرة ذهب إلى الحجِّ مع أبيه، وقد توفي والده في رحلة الحج، وسافر الحاج أحمد وحده لمدة عشر سنواتٍ إلى مصر وإسطنبول وفارس والمغرب وبلوشستان وبغداد وإيران وأفغانستان، وتجوَّل أيضًا في الداخل الروسي، قبل أن يرجع إلى بلدته. وبسبب رحلاته أصبح يتحدَّث اللغةَ الفارسية والعربية والروسية والإنكليزية، لكنه لـمَّا عانى من الكثير من المصاعب في رحلاته بسبب جهله، فقد بدأ بحماسٍ في تعليم ابنه محمد ـ يار، بمجرَّد أن بلغ السنَّ المناسبة.

عندما أصبح محمد ـ يار في العاشرة من عمره، وصل إلى البلدة معلِّمٌ من روسيا، وقد تخرَّج في الكلية الكبرى في أوفا. وبعد إقامته في البلدة لمدة أسبوع أو أسبوعين فقط، سمع عن الحلاق «الذي يقرأ الصحف، ويتحدَّث اثنتين وسبعين لغةً»، فذهب إلى صالونه لمقابلته. كان محمد ـ يار هناك أيضًا، وبإشارةٍ من والده، نهض الصبي ورحَّب بالمعلِّم ترحيبًا بالغًا. جلس الحاج أحمد والمعلم وأطالا الحديثَ، وفي أثناء حديثهما، قال الحاج أحمد: «هذا هو ابني الوحيد، وأريد أن أعلمه وفقًا لاحتياجات العصر، فإن كنت على استعدادٍ لهذا، أرجو منك أن تعلِّمه تعليمًا وطنيًّا جيدًا، حتى أتمكَّن بعد ذلك من تعليمه في مدرسة حكومية». قبِل المعلِّمُ

(٢) هكذا في الأصل. (المترجم)

ذلك بعد تفكير، فأغلق الحاج أحمد صالونه، وذهب بالمعلِّم إلى منزله. وبدأ محمد - يار الصغير يدرس مع المعلِّم في حماس، وكان لا يقضي وقت فراغه في بيوت الشاي والحفلات وبيوت الدعارة، كما يفعل الصبيان غير المتعلِّمين؛ بل في التدريب البدني بتوجيه من ضابط روسي، وفي قراءة الكتب النافعة. وفي هذا الوقت أتقن جميعَ تعاليم الإسلام، وكذلك التاريخ والجغرافيا. وبعد سَنَةٍ، أراد الحاج أحمد أن يرسل ابنه الحبيب إلى مدرسة حكومية، ولكن يا للأسف! لم يكن لديه مالٌ كافٍ لذلك. هذا الفقر المدقع كان يهدِّد الصبي الفقير بحرمانه من جميع التميُّز والتعليم.

لم يكن لديهما أيُّ خيار آخر؛ لذلك توجَّه الحاج أحمد والمعلم إلى جميع الأعيان في المدينة طلبًا للمساعدة. رفض بعض التجَّار دخولهما لمَّا رأوا اللباس [الحديث] الذي يرتديه المعلِّم، بينما استقبلهم بعضهم؛ وعرض بعضهم - بعد أن رأى جمال محمد - يار - أن يوظفه مساعدًا وخادمًا شخصيًّا. لكنَّ الحاج أحمد أدرك ما يريده هؤلاء الرجال، فرفض أن يسلمهم ابنه الحبيب. فقَدَ الحاج أحمد المسكين أَمَلَهُ في تلقي أي مساعدة من التجار الأغنياء، وبدأ في البحث عن طرقٍ أخرى. وفي هذا الوقت، كانت المدينة تحتفل بالعديد من حفلات الزفاف[3]، حيث كان السكارى والمقامرون يضرب بعضهم بعضًا بالسكاكين، لتسيل دماءُ الإنسان وهي تصيح: «الجهل! الجهل!». وواحدة تلو الأخرى، أغلقت جميعُ جمعيات مساعدة الطلاب أبوابَها.

وفي أثناء ذلك، استعدَّ المعلِّم لمغادرة البلدة. في الساعة التاسعة، ذهب الحاج أحمد إلى محطَّة السكك الحديدية مع ابنه لتوديع المعلِّم. ومروا في طريق العودة بالمقامرين الذين يتقاتلون على المال، حاول الحاج أحمد أن يفصل بينهم وأن ينصحهم وأن يعظهم. لكن أحدهم خنق الحاج أحمد حتى الموت، وجرح محمد - يار، وبينما كان يلفظ أنفاسه الأخيرة، نظر الحاج أحمد إلى ابنه وقال: «يا بنيِ! لم أترك لك ميراثًا ولا تركة... لكنني تركت... لك... التعلُّم... التعلُّم... التعلُّم».

---

(٣) كانت الحفلات الباذخة من نقاط النقد الكبرى التي ركَّز عليها النقدُ الحداثي الإسلامي في آسيا الوسطى. (المحرر)

قرَّر محمد ـ يار أن يبحث عن قتلة والده لينتقم منهم، لكن القاتل الحقيقي لأبيه لم يكن هؤلاء الرجال؛ بل الجهل؛ لذلك دفن والده في سلام وعزم على مكافحة الجهل. أما أسلحته في الكفاح ضد الجهل، فقد أخبره والده بالفعل أنها ليست المدافع أو البنادق أو المسدسات أو الخناجر أو الأقواس والأسهم؛ بل «التعلُّم! التعلُّم! التعلُّم!» وحده.

وبسبب حادثة قتل والده الوحشية، وحزنه وهو يرى بلاده تركستان ـ التي صنعت فيما مضى اسمًا لها من خلال المعرفة والتعلُّم ـ وهي تسبح في نهرٍ من الجهل؛ أصيب محمد ـ يار بداء السُّل. بدأت آثار المرض تظهر على وجهه، على الرغم من أن تأثيره لم يكن تامًّا. في ذلك الوقت اندلع حريق كبير في المدينة، ودمر ستة أو سبعة أحياء، ليترك المسلمين جائعين في الشوارع، وكان في وسط حيهم متجر لرجل أرمنيٍّ أيضًا، ولكن كان مصابه خفيفًا لأن المتجر كان مؤمَّنًا عليه. وماذا عن مسلمينا؟ إنَّ المسلمين لم يعرفوا حتى ما هو التأمين، والذين يعرفونه يظنون أنه محرَّم، فلم يكونوا ليؤمِّنوا على شيء. فإذا رأيت هذه الأحوال، فكيف يمكن ألَّا تتأثر بها؟ ولذلك عندما رأى محمد ـ يار المسكينُ هذه الأحوالَ تفاقم مرضه وازداد سوءًا.

في المدينة الجديدة، عُرِض فيلمٌ إرشاديٌّ بعنوان: «السُّكْر وتبعاته الفظيعة» في المسرح الوعظي. وعلى الرغم من سوء ما يشعر به لم يستطع أن يبقى بعيدًا؛ ولذلك انتظر بفارغ الصبر حتى المساء لمعرفة عواقب هذا السُّكْر اللعين.

وأخيرًا بعد صلاة العشاء انطلق مشيًا إلى المسرح الوعظي، [ولمَّا بدأ عرض الفيلم]، دوَّى صوت طلقة في ساحة المسرح، توقف الفيلم وخرج الجميع وهم يركضون، وكان محمد ـ يار المسكين الضعيف بينهم أيضًا. يا له من مشهد! هناك في ساحة مسرح المدينة، تشاجر السكارى وهم يلعبون الورق على مبلغ حقير من المال؛ فأخرج أحدهم مسدسَه وأطلق الرصاصَ على الآخر. أوقف الناسُ الجاني، وأخذوا المصابَ إلى المستشفى، لكنه مات في الطريق. وأمَّا الجاني، الذي كان في سُكْرٍ تامٍّ، فقد أطلق النار على نفسه في ساحة المسرح.

لقد ودَّع اثنان من شباب المسلمين هذا العالَمَ بسبب الجهل، وظهرت حقًّا عواقب السُّكْر الفظيعة.

عندما رأى محمد ـ يار هذا الحادث فقَدَ وَعْيَهُ، وأخذته الشرطة إلى مستشفى المدينة. لم يكن لمحمد ـ يار أبٌ أو أمٌّ أو أقارب. . . فلا أحد هنالك ليسأل عنه. آهٍ من الوحدة! آهٍ من اليُتم! والسبب في كل هذا: الجهل! اذهب! تبدَّد! مُت!

تحسَّنت صحَّة محمد ـ يار بعد العلاج لمدَّة شهر في المستشفى. وعندما غادر المستشفى، نصحه الأطباء بالذهاب إلى القوقاز لإكمال العلاج، وأن يواصل دراسته في أثناء وجوده هناك.

أخبر محمد ـ يار الأطباء بفقده، فتشاور الأطباء لبعض الوقت، ثم أعطوه خطابًا يتيح له العلاج في أيِّ مستشفى في القوقاز دون الحاجة إلى دفع كوبك واحد. غادر محمد ـ يار المستشفى وذهب إلى منزله، لم يكن فيه أحد: لا أب، ولا أم. . . يا له من مشهد حزين! فأجَّر منزله لرجل روسيٍّ لمدَّة ستة أشهر، مقابل مائتين وخمسة وعشرين روبلًا، وانطلق في الساعة السابعة إلى محطَّة السكك الحديدية ليرى ما إذا كان هناك قطار. ولكن لم يكن هناك قطار حتى التاسعة من صباح اليوم التالي، فعاد مع الأسف وأصبح ضيفًا في منزله في تلك الليلة.

في صباح اليوم التالي، ذهب إلى محطَّة السكك الحديدية لانتظار القِطار. وأخيرًا وصلت حضارة القرن العشرين، وصل القطار وهو يخور كالتنين، ويبعثر المياه في كل اتجاه. . . كان محمد ـ يار على وشك مغادرة وطنه. ووقع في المحطَّة مشهد غريب، فكاد قلب محمد ـ يار ينهار.

مسلمٌ فقَدَ حقائبه! وآخر لم يعرف اسم المحطَّة التي كان يريد أن يذهب إليها؛ ولذلك فقد اشترى خطًا تذكرةً لمحطَّة أخرى. أمام هذه المشاهد، وقف محمد ـ يار بلا حِراك، وفي النهاية، بعد الصافرة الثانية، نهض وبدأ يبحث عن مكانٍ له في الدرجة الثالثة. كانت المشاهد المؤسفة المذكورة أعلاه ذات دلالة أعظم هنا، فأحد المسلمين كان أنفه ينزف دمًا بعد شجاره مع مسلم آخر؛ وأخذ المسؤولون عن القطار مسلمًا آخر وضربوه. وقف محمد ـ يار بلا حراك، ثم غادر عربة القطار، ووقف إلى أحد الجوانب،

وبدأ ينظر حوله. رأى رجلًا أرمنيًا من زاوية مظلمة في القوقاز قد افتتح متجرًا في المحطَّة وأصبح ثريًا، وقد درس اثنان من أبنائه في المدارس الحكومية. أما المسلمون المحليون ـ من ناحية أخرى ـ فكانوا ينفقون جميع أموالهم على الختان والجنازات، وكانوا جميعًا في حالة من الفقر والذلَّة. غرق قلبه مجددًا؛ وشعر بالهلع مرةً أخرى... وغرق في أفكاره. ثم دوَّت الصفارة الثالثة. أعلنت قاطرة القرن العشرين المتحرِّكة بلا خيولٍ عن رحيلها، وبدأت تتحرَّك في صخبٍ إلى الأمام. وعندئذ غادر محمد ـ يار وطنه العزيز، في طريقه إلى بلادٍ أخرى، لرؤية مجتمعاتٍ أخرى. دخل إلى عربة الدرجة الثالثة وبدأ يتجوَّل بلا هدف، كان رأسه مليئًا بالقلق على تركستان، وفجأة ناداه أحدهم: «يا محمد ـ يار!».

نظر محمد ـ يار حوله، إنه بيتر، الضابط الروسي الذي كان يشرف على تدريبه البدني.

سأل محمد ـ يار الضابط: «إلى أين أنت ذاهب؟».

قال الضابط: «لقد نُقِلت إلى محطَّة مختلفة لأسباب عسكرية». ثم سأله: «وأنت، إلى أين أنت ذاهب؟».

فكَّر محمد ـ يار للحظة ثم أجاب: «إلى المنفى».

«لماذا؟».

«للتعلُّم، للتعلُّم، للتعلُّم».

«هل أبوك بخير؟».

دمعت عينا محمد ـ يار عند هذا السؤال، وأجاب: «لقد مات».

وعندما سمع الضابط هذه الكلمات، دمعت عيناه أيضًا.

استعار محمد ـ يار منظارًا من الضابط، وخرج إلى الممر. كان القطار يسير في طريقه، ويبعثر الماء على أرض وطنه، ويجذب انتباه المسلمين المحليين الذين يعيشون في المنطقة المجاورة. وقف محمد ـ يار وهو ينظر بالمنظار إلى الجبال البعيدة. وامتلأت عيناه بالدموع، وخاطب وطنه الذي تركه وراءه قائلًا:

«أيتها الجبال التي شهدت قوات جنكيز [خان] و[الأمير] تيمور. أيتها الجبال العتيقة التي شهدت الأحقاب القديمة من أرض تركستان! أخبريني بصراحة: الآن ترين حضارة القرن العشرين أيضًا! هذا الفحل من حضارة القرن العشرين الذي يقطع رحلةً تستغرق ثلاثة أيام في عشر ساعات، لماذا يقف أبناء بلدي فاغري الأفواه وهم يشاهدونه؟ لَماذا لا يفعلون أيَّ شيء للدخول في هذه الحضارة؟ إلى متى سيظلون محتفظين بالعربات ذات العجلتين، التي لا تنتمي إلى الشوارع؟».

«يا أبناءَ بلدي! إلى متى هذا الجهل؟ لماذا هذا الإهمالُ؟ إنكم في نهاية المطاف بَشَر أيضًا! فكونوا كالبشر! لماذا لا تستفيدون من ثمار المعرفة والتعليم التي ترونها أمامكم؟ لماذا لا تشاركون في هذه الأمور؟ استيقظوا من سباتكم. ناضلوا! ابحثوا عن المعرفة والتعليم والمهارات! لقد حان الوقت! كلّا بل فات الأوان!».

في الساعة السابعة مساءً، انفصل الضابط ومحمد ـ يار، وذهب محمد ـ يار إلى مكانه ونام.

وبعد بضعة أيام، وجد محمد ـ يار نفسه في محطّة السكك الحديدية الكبيرة في باكو. سرعان ما غادر القطار مع حزمته وأشياء أخرى في يده، وركب سيارة إلى وسط المدينة. بدت مدينة باكو رائعةً في عين محمد ـ يار، وهي المشهورة بأصحاب الملايين من المسلمين، والتجّار المسلمين الأثرياء، والعديد من الجمعيات التركية، والصناديق الخيرية التي تُقدَّر قيمتها بملايين. ذهب إلى مكاتب الصحيفة الرئيسة في المدينة، وهي صحيفة القوقاز اليومية ذات الصفحات العشر التي تُوزع في كل مدينة إسلامية. شرح ظروفه بالتفصيل للمحرِّر الذي أجاب: «سأبحث لك عن حلٍّ».

غادر محمد ـ يار المكاتب ليرى المدينة، وأمضى ليلته تلك في فندق يُسمَّى «بحر القزوين»، بناه أحدُ أصحابِ الملايين [المسلمين] في المدينة، وفقًا للتقاليد المعمارية الشرقية. وفي الصباح، اشترى نسخة من صحيفة القوقاز من مكتبة شهيرة، وفي أعلاها، شاهد الإعلان التالي:

إعلان: من جمعية المسلم الخيرية: نودُّ أن نرسل محمد ـ يار، أخانا في الدين البالغ من العمر ١٤ عامًا، والذي جاء هنا بحثًا عن المعرفة من

جارتنا تركستان، إلى إحدى المدارس الحكومية على نفقتنا. وسوف يُعقد اجتماع للجمعية الخيرية في هذا الشأن في الساعة ٧:٣٠ هذا المساء. وعلى جميع الأعضاء الموقرين الحضور في الموعد المحدَّد. وينبغي أن يكون السيد محمد ـ يار حاضرًا أيضًا. مع كامل الاحترام، المدير.

في الساعة السابعة والنصف من مساء ذلك اليوم، وبعد نقاشٍ بين الأعضاء، قررت الجمعية منح محمد ـ يار منحةً دراسية، بشرط أن يحاضر في باكو وضواحيها لمدَّة عامين بعد الانتهاء من دراسته. لقد تحسَّن حظُّ محمد ـ يار حقًّا. فمن الآن فصاعدًا، سيكون قادرًا على جني ثمار كل النضال الذي عاناه، لقد كان مستعدًّا لخدمة وطنه وأمته بجسده وروحه.

محمد ـ يار، الذي لم يتلقَّ أيَّ مساعدة في وطنه من أبناء بلده، حقَّق آماله من خلال جهود شباب باكو. وقد التحق بمدرسة المدينة، ليحقِّق هدفه الأقدس. الآن سيخدم وطنه وأبناء بلده الذين أهانوه، فكَّر محمد ـ يار في في أرضه ومكانه، وجعل يبكي.

في إحدى الأمسيات، كان يقرأ صحيفةً على مقعدٍ في حديقة المدينة، عندما رأى العنوان الرئيس فيها: «أول عرض مسرحيٍّ في تركستان». وعندما انتهى من قراءة المقال، لم يستطع أن يظلَّ جالسًا، وبدأ يقفز في فرحٍ. وفي هذه الأثناء، ظهر أحد أصدقائه من الصحفيين الشبان في باكو، وقد اندهش من قفزاته، وأمسك بتلابيب قميصه ليقعده على المقعد، وسأله: «يا محمد ـ يار! لماذا أنت سعيد هكذا؟».

لم يستطع محمد ـ يار إلا أن يقول: «آ. . . آ. . . العرض المسرحي الأول. . . في تر. . . كستـ. . . في تركستان». جلس ذلك الصحفي من باكو لفترة، ثم قام ومضى. وعندما نظر محمد ـ يار في ساعته كان منتصف الليل قد حلَّ، ولم يبقَ أحدٌ في الحديقة؛ لذلك نهض محمد ـ يار أيضًا ومضى.

ومع اقتراب الامتحانات، كان محمد ـ يار يعمل ليل نهار. وفي النهاية، جاءت الامتحانات. نجح محمد ـ يار ليصبح الأول بين زملائه في الفصول. وبسبب جهده الدؤوب، بدأت علامات المرض تظهر مجددًا عليه. وبتوصيةٍ من أطبائه، ذهب إلى مياه بورزم لمدَّة شهر من العلاج.

والآن، وبمساعدة الجمعية الخيرية نفسها مرةً أخرى، دخل محمد ـ يار إلى الجيمنازيا [أي: المدرسة الروسية] في باكو. وقد أحبَّ دروسه فيها لدرجة أنه لم يكن يغادرها، حتى في أيام العطلات. مرت الساعات والأيام ثم السنوات. وحان الوقت في النهاية لأن يغادر محمد ـ يار الجيمنازيا أيضًا. وأخيرًا حان موعد اختباراته النهائية. حصل محمد ـ يار على المركز الأول، وكوفئ بميدالية ذهبية على جهوده. والتحق محمد ـ يار بكلية الطب بجامعة بتروغراد؛ أيضًا بمساعدة الجمعية الخيرية وجهود التجار في باكو. وفي عامه الثاني هناك، كتب رواية «طلابٌ من أجل الحياة»، وهي رواية تستند إلى حياة طلاب المدارس [التقليدية] في مسقط رأسه تركستان. تضمَّنت الرواية اثني عشر فصلًا؛ ولم تصدر قبلها رواية قطُّ بمثل هذا الحجم عن الحياة الوطنية في تركستان؛ بل إن تلك الرواية تُرجِمت إلى اللغة الروسية، ونشرتها مجلة روسية في بتروغراد. وكانت روايته متقنةً إلى درجة أنه لا أحد ـ حتى وإن أمضى أربعين أو خمسين عامًا في إحدى تلك المدارس ـ كان يستطيع أن يصف طلاب المدارس بأفضل منه، وكيف يقضون كل وقتهم في التسكُّع حول السماور(٤) بدلًا من الدراسة. وقبل عام من الانتهاء من دراسته في الجامعة، كتب مسرحية «ضيوف العاصمة»، عن تجّار تركستانيين في موسكو وبتروغراد. أظهرت هذه المسرحية ببراعة كبيرة الإهانات التي يعاني منها التجّار غير المتعلمين في فنادق العواصم والمدن، وذلك ببساطة بسبب جهلهم باللغة والعلم. ثم ترجم محمد ـ يار بنفسه هذا الكتاب إلى اللغة الروسية ونشره. وبمساعدة بعض الأصدقاء، حوَّل محمد ـ يار الرواية إلى مسرحية في بتروغراد لدعم أنفسهم. وأدّى محمد ـ يار دور البطولة بنفسه، وتلقّى الكثير من التصفيق. وبعد احتساب النفقات، حقَّق الممثلون ثلاثة آلاف روبل لأنفسهم.

وأخيرًا، جاء وقت الامتحان. وحصل محمد ـ يار على المركز الأول مجددًا، وحصل على شهادة دبلومة الطب. لكنه لم يعد إلى وطنه. وبمساعدة من التجار الخيِّرين في باكو، وأمواله التي حصل عليها من المسرحية، ذهب هذا الطالب التركستاني إلى سويسرا لاكتساب الخبرة العملية في الجامعات السويسرية.

---

(٤) إبريق يستخدم في روسيا في إعداد الشاي. (المترجم)

كان جميعُ زملائه في الدراسة حاضرين في محطَّة السكك الحديدية لتوديعه إلى القطار المسائي. هذا الفتى التركستاني الفقير، الذي أنهى دراسته في المدارس الروسية بعمله الدؤوب وطاقته، كان في طريقه إلى الدراسة في واحدة من أكثر الدول الأوروبية تقدُّمًا.

هنا إذن كانت ثمرة عمله، ثمرة بذلِهِ الشاق، والحصاد الذي أسفرت عنه جهوده. ربما كان هذا مثالًا... مثالًا... مثالًا... هذه هي منافع الجمعيات الخيرية، ونتائج التضامن، وثمار الوحدة...

وصل صبيُّنا التركستاني إلى عاصمة سويسرا في «فحل الحضارة»، وسجَّل نفسه مدقِّقًا في كلية الطب بالجامعة. قضى الطالب الفقير سبعَ سنواتٍ في سويسرا، متحملًا أوقات الشدَّة والرخاء في صبر وثبات. وفي النهاية غادر سويسرا، وسافر عبر الأراضي الإيطالية والتركية والرومانية والبلغارية، ووصل إلى أوديسا، ثم إلى باكو.

كان جميع المثقفين الشبان في باكو حاضرين في محطَّة السكك الحديدية لاستقبال محمد ـ يار، «والدهم الروحي»، ودعوه إلى مأدبة حضرها خمسون أو ستون شخصًا. ودرَّس في المساقات الإسلامية الطبيَّة، التي بدأت في باكو قبل ثلاث سنوات، ثم استعدَّ للعودة إلى وطنه: تركستان. حينئذ طلب إجازة من مرشده في باكو، وطلب نصيحته في مساعدة وطنه، الذي بدا أنه يسبح في بحرٍ من الجهل. وعندما أذن له مرشده، جاء جميع المثقفين الشباب في باكو لرؤيته على رصيف السفينة البخارية في المساء. وأهداه معلِّمه ساعةً ذهبيةً عليها نقش: «تذكار من باكو». وطلب الحاضرون منه كلمةً موجزة، فألقى محمد ـ يار كلمةً قصيرة من على سطح السفينة. صفَّق له الجمهور بصوتٍ مرتفع، وبدأوا في إلقاء الزهور عليه. وأخيرًا، أطلقت الباخرة صفارتها، وانطلقت تشقُّ مياه البحر، لتبحر في اتجاه تركستان.

كانت كلمة محمد ـ يار التي ألقاها على سطح السفينة البخارية كما يلي:

«يا إخوةَ الروح! ويا آبائي الروحيين! كنتُ طالبًا فقيرًا جئت إلى مدينتكم طلبًا للمعرفة والتعلُّم، من أكثر الزوايا ظلمةً في تركستان. ومن

خلال الجهد الوطني لمواطنيكم أهل الحميَّة، واصلت الدراسة في الجامعات الروسية وصولًا إلى الجامعات الأوروبية. وفي الواقع، إنَّ هذا كلَّه هو ثمرةُ الجمعيات الخيرية وشركات النشر. وسوف أشمِّر عن ساعدي لمساعدة بلادي، وسأعمل على إيقاظ إخواني الذين تخلفوا في جهلهم. وأوجِّه جزيل الشكر إلى وطني الروحي باكو، وإليكم آبائي الروحانيين، وأقر بمساعدتكم في إيقاظنا ـ نحن التركستانيين الذين يشبهون أسماك التنين في نهر الجهل ـ وفي العثور على الطريق». وعند هذه النقطة، بدأت السفينة البخارية في الحركة ببطء. فأنهى كلامه قائلًا: «كونوا بخير يا آبائي وإخوتي!».

انطلق الحوتُ الميكانيكي يشقُّ المياه، يحمل هذا الخادم إلى وطنه. وفي النهاية، نزل من السفينة في مكانٍ موحش، وركب «فحل الحضارة». أين كانت البحار والمياه ونسائمها الرقيقة؟ أين كان جمال جبال الألب، التي شاهدها قبل بضع سنواتٍ في سويسرا وفرنسا وإيطاليا؟ أين بُنيت القرى السويسرية فوق جبال الألب، حيث ينفقون أموالهم في تعليم أبنائهم، وليس على الأعياد، أو العُلُوق[٥]، أو رقص الصبيان، أو تقديم الملابس المطرزة للنبلاء والملالي، وغيرهم من أصحاب الكروش السمينة؟ ذهب كلُّ هذا الآن! وحلَّ محلَّها المباني المنخفضة المصنوعة من القشِّ والطين، والمسلمون الذين يعيشون فيها في بلدٍ يتيم! أصبح الأوزبك والقوزاق والتركمان وغيرهم من المسلمين كالعبيد لأصحاب الأراضي، بعد أن أنفقوا مالهم على رقص الأولاد، أو العلوق، أو الشراب، أو تقديم الملابس الفخمة المطرَّزة باهظة الثمن للمعلِّمين والنبلاء والأثرياء.

آهٍ! آهٍ! آهٍ! محمد ـ يار، الذي شهد التقدُّم والحضارة والذي عرف كل شيء، تأثر تأثرًا شديدًا لرؤية هذا البؤس في وطنه، بين شعبه. كانت عيناه تمتلئان بالدموع أحيانًا. وفوق ذلك كله، كان المسلمون داخل القطار غير منضبطين، ينامون في صخب، وكان المحصِّلون يضربونهم إذا ضيَّعوا تذاكرهم. لم يعد بإمكان محمد ـ يار التحمُّل، فذهب إلى الممر، وحدَّق بأعين مملوءة بالدموع في الجبال المهيبة البعيدة ـ وهي الجبال التاريخية التي

---

(٥) من الرياضات الشعبية في تركستان وأوزبكستان تشبه لعبة البولو، لكن المتنافسين فيها يتنافسون على جثة خروف. (المحرر)

كانت في زمن أجداده تحمل قلاعًا ضخمة ـ وفي القمم والأنهار والغابات والرمال. لم تكن تلك المشاهد الجميلة والجبال البعيدة الطويلة الخضراء بأقل مما في سويسرا. ولم تكن المياهُ المتدفقة في الأنهار والأراضي الخصبة التي تكافئ من زرعها بأقل مما في أمريكا. ولكن بسبب التجّار غير المتعلّمين، و«العلماء» الجهلة، والنبلاء الكذبة، والإسراف؛ لم يكن شيء من ذلك يشبه نظائره. حتى الصينيون لم يكونوا على هذا الكسل!

ما أروعَ أن يدرك الناسُ ما هو خيرٌ لهم، إذا فتحوا المدارس والكليات الوطنية، وأرسلوا أطفالهم إلى الجامعات الأوروبية، وأخرجوا أطباء ومحامين وصحفيين وتجارًا مهرة ومهندسين؛ وإذا التزم كلٌّ منهم بواجبه وبحث عمّا فيه خير لشعبنا. كانت هذه أفكاره. لكنه لم يصدق أن هذا قد يحدث. كلما مضينا بدا أننا سنزداد في التردِّي.

كلّا، كلّا! إذا ظهر مفكرون كمحمد ـ يار في كل بلدة، فرادى ومثنى، لكفى ذلك. كان رأس محمد ـ يار مزدحمًا بالعديد من الأفكار في طريقه إلى بلدته.

اقتربت بلدته. ومنذ خروجه منها، ظهر خمسة أو عشرة من المثقفين فيها أيضًا. رحّب هؤلاء به، وركبوا عربة وانطلقوا ذاهبين إلى المدينة القديمة. كان في الجزء الروسي من البلدة كل أنواع التغييرات: فنادق جديدة، ومنازل، وحدائق، ومتاجر، ومسارح، ومدارس؛ كانت الشوارع معبَّدة، والأزقة واسعة، والمصابيح الكهربائية تحاكي سويسرا! أما الجزء الذي يعيش فيه المسلمون فكان كما هو. المزيد من الحزن. . . نزل محمد ـ يار أمام منزله، فوجد أن المستأجر الروسي الذي استأجر منه المنزل ـ مقابل ٢٢٥ روبلًا لمدة ستة أشهر ـ قد أعاد بناءه على الطريقة الأوروبية. رآه محمد ـ يار، فقدَّم نفسه إليه باللغة الروسية.

قال له الروسي: «لقد استأجرت هذا المنزل منك لمدَّة ستة أشهر. ولم يأتني أحد بعد ستة أشهر، أو حتى سنة. وفي العام الثالث بنيت هذا. وقد كلفني خمسة أو عشرة آلاف روبل. لكن قبل ثلاث سنوات، استعدت جميع الأموال. وفي السنوات الثلاث الماضية، ربحت تسعة آلاف روبل من أصل ثلاثة آلاف. وسوف أخلي المكان لك بسرعة، وسأدفع لك خمسة آلاف روبل. وأرجو أن تسامحني في الباقي».

[قال محمد ـ يار:] «إذا لم يكن لديك مكان آخر فابْقَ هنا. لا أحتاج إلّا إلى غرفتين هنا».

«لديَّ مكانٌ آخرُ جميلٌ. وسوف أنتقلُ إليه. وكنت سأدفع لك تسعة آلاف روبل، لكنني دفعت أربعة آلاف منها في التحسينات».

وافق محمد ـ يار مسرورًا. وفي صباح اليوم التالي، أخلى الروسي المنزل، وأعطى محمد ـ يار خمسة آلاف روبل. بدأ محمد ـ يار يعيش في المكان الفسيح مسرورًا، وأجَّر المتاجر أسفل منزله، وبإذنٍ من الحكومة: افتتح عيادةً خاصَّة في الطابق العلوي، وبدأ في علاج المرضى: الأثرياء منهم مقابل رسوم، والفقراء مجانًا. وكان يكسب خمسين إلى ستين روبلًا كل يوم من عمله وحده.

اشترى قطعة أرض صغيرة في قرية. وبسبب جهد محمد ـ يار وتوفيق الله له، ازداد ثراؤه وحسن حظه. والآن أتى أصحاب الملايين إلى محمد ـ يار ليعملوا معه. فمن ناحية، بدأ عمله الخاص؛ ومن ناحية أخرى، جمع عددًا من المثقفين في المدينة وافتتح جمعية خيرية، منحها الكثير من الأموال. ثم افتتحت غرفة للقراءة في المدينة. وفي هذا العام، بدأ محمد ـ يار ينشر دورية أسبوعية مصورة بعنوان: الوطن، وصحيفة يومية بعنوان: الأخبار. وعندما أثار قضية المدارس المهنية، برز العديد من المعارضين؛ ولذا بدأ دورات صيفية للمعلِّمين بدلًا منها، حيث حضروا محاضرات حول مبادئ التعليم. وهكذا بدأت بيوت التعلُّم تنتشر في البلدة الصغيرة، التي أصبحت نموذجًا للآخرين. وبدأت الصحافة التركية التتارية في وَصْفِ محمد ـ يار بأنه «الدكتور محمد ـ يار، خادم الأمَّة».

القسم الخامس

جنوب آسيا

الفصل الثامن والثلاثون: خواجه ألطاف حسين حالي.

الفصل التاسع والثلاثون: شيراغ علي.

الفصل الأربعون: السيد أحمد خان.

الفصل الحادي والأربعون: محمد إقبال.

الفصل الثاني والأربعون: محمد عبد القادر مولوي.

الفصل الثالث والأربعون: أمير علي.

الفصل الرابع والأربعون: أبو الكلام آزاد.

الفصل الخامس والأربعون: محمد أكرم خان.

الفصل الثامن والثلاثون

خواجه ألطاف حسين حالي

الإسلام بين مدٍّ وجزر

كان خواجه ألطاف حسين حالي (شمال الهند، ١٨٣٧ ـ ١٩١٤م) أحدَ رُوَّاد الشعر الأُردي الحديث. نشأ حالي في عائلةٍ متعلِّمة في بانيبات الواقعة في المقاطعات المتحدة، وهرب إلى دلهي لمتابعة دراساته. ثم أُجبِر على العودة إلى منزله وأُجبِر على الزواج، ثم هرب مرةً أخرى لمواصلة تعليمه العالي. وفي أثناء عمله في مستودعٍ للكتب الحكومية في البنجاب في لاهور، حيث كان يراجع الترجمات من اللغة الإنكليزية إلى الأردية، بدأ يهتمُّ بالشعر الإنكليزي والنقد الأدبي الغربي. ودفعه هذا الاهتمام إلى عرض أشعاره على اثنين من الشعراء المعروفين في ذلك العصر، وهما: غالب (١٧٩٧ ـ ١٨٦٩م) وشافيتا (ت١٨٦٩م)، وقد شجَّعاه ورعياه وهو يستكشف الموضوعات والثيمات الإنسانية الحديثة، بدلًا من الصور الرومانسية التي كانت شائعةً آنذاك. ومن العلامات على تغيُّر عقليته أنَّه غيَّر اسمه الذي يكتب به، من خاستا (بمعنى التعيس أو الحزين، والمنهك) إلى حالي (بمعنى الحديث، والجديد). وبوصفه شاعرًا وناقدًا أدبيًّا صاحبَ تأثيرٍ كبيرٍ في آنٍ واحدٍ ـ حيث تُعَدُّ مناقشاته الشعرية التي تسبق قصائده المجموعة من الكلاسيكيات ـ طوَّر حالي أساليبَ جديدةً من التعبير بالأردية. ومثل العديد من الحداثيين الهنود الآخرين في تلك الحقبة، انضمَّ حالي إلى دائرة السيد أحمد خان (انظر الفصل الأربعين)، الذي كتب حالي في مجلته قصيدتَه الطويلة: المسدَّس، التي نقلنا مقتطفاتٍ منها هنا. (وتشير كلمة «المسدَّس» إلى الأسطُر الستة في كل مقطع من القصيدة). تعبِّر هذه القصيدة عن الأسف لانحدار المسلمين، لكنها تقدِّم أيضًا رسالةَ أملٍ وإصلاحٍ. كانت قصيدة

المسدَّس هي العمل الرائد في هذا النوع الشعري الناشئ باللغة الأردية، الذي يجمع بين الثيمات الأخلاقية والسياسية، مع توجُّهٍ إسلاميٍّ قويٍّ[1].

المصدر: ألطاف حالي، الإسلام بين مد وجزر (القاهرة، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠م). ترجمها عن اللغة الأردية د. صلاح الدين شمس الدين الندوي، ونقلها إلى الشعر العربي د. حسين مجيب المصري.

كتبت المقدمة: مارسيا هرمانسن.

---

(١) Aziz Ahmad, "Hali, Khwaja Altaf Hussain," in Bernard Lewis *et alia*, editors, *Encyclopedia of Islam*, ẓd ed. (Leiden, Netherlands: E. J. Brill; London: Luzac, 1971), volume 3, pp. 93-94; Gail Minault, *Voices of Silence* (Delhi, India: Chanakya Publications, 1986); Frances W. Pritchett, *Nets of Awareness: Urdu Poetry and Its Critics* (Berkeley: University of California Press, 1994); Laurel Steele, "Hali and his Muqaddamah: The Creation of a Literary Attitude in Nineteenth Century India," *Annual of Urdu Studies*, volume 1, 1981, pp. 1-45.

الإسلام بين مدٍّ وجزر

[حال دين الإسلام]

وللدين قصرًا فما أبصروا ... تداعى حطامًا فما قدَّروا
وعمَّا قريبٍ نراه اندثرْ ... وما إن تبقى له من أثرْ
وذا القصر مَنْ كان فيه ارتحلْ ... تولاه من بعد ﷺ
ضريحٌ هو اليوم أمسى الخَرِبْ ... وكان ملوكًا له يجتذبْ
طريقًا منيرًا هدى من سلكْ ... وبالأمس حام عليه المَلَكْ[(٢)]

[غياب الأولياء والقديسين]

فأين التصوُّف أو نورُه ... بشيخٍ تبدَّد ديجورُه[(٣)]
وأين فقيهٌ لنا نجتبي ... ومن ذا يفسر قول النبِي
عن الشرع من رام رفع اللثام ... ومن ذا يوضِّح علم الكلام
مجالس علم وقد نُوِّرت ... خلت من حضور وقد أظلمت
مجالس دين لها فضلها ... على الدين لكنْ مضى أهلها

[غياب رجال الشرع والدين]

وأين رجال لشرعٍ مبين ... ومن يخلفون النبيَّ الأمين[(٤)]
ومن كان للأمَّة الموئلا ... وأفتى وقولًا عليها تلا

---

(٢) يقول إن صاحب هذا الطريق هدى السالكين؛ أي: المتصوفة والعباد، وكان الملائكة يحومون حول هذا الضريح كرامةً لصاحبه.

(٣) الديجور: الظلام، وشيخ الصوفية يحمل نورًا يكشف عن أحكام التصوف، فكأنه ينير الظلام.

(٤) يريد بمن يخلفون النبي: الخلفاء الراشدين.

[فقدان الكتب الدينية]

خزائن كانت لأسفار دين　　أسفرا له اليوم خَطَّت يمين

عواصف هبَّت على العالمين　　فأُطفِئ في التوِّ مصباحُ دين

حضاراتنا أين منها الأثرْ　　لقد غاب مظهرها عن بصرْ

[المدَّعون للعلم والمعرفة]

تظاهر بعضٌ بإخلاصهم　　وما كان ذلك من حرصهم

لهم في البلاد طواف طويل　　لكي يجمعوا المال وهُوَ الجزيل

زعامة دين يظنونها　　وراثة وحي يرومونها[٥]

[المدَّعون للولاية والقداسة]

وأبناء دين يقول الألى　　وهم لم يكونوا مِنَ اهْل التقى[٦]

يقولون هذا وهم يفخرون　　وآباؤهم بالتقى طاهرون[٧]

[علماء الدين المعاصرون]

خِداعٌ كذوبٌ لهم في دوام　　كما أنهم يأكلون الحرام

طريق التصوف هم يسلكون　　وهذا من الدين ما لا يكون

وقالوا بكشفٍ لنا نهتدي　　مصائر أقوامنا في اليدِ

يظنون أنفسهم با يزيد[٨]　　وعن قدره قدرهم قد يزيد

يزيد التنافر إذ يخطبون　　تُشَقُّ قلوبٌ وهم يكتبون

ومن أذنبوا عندهم حقَّروا　　وفي الدين إخوانهم كفَّروا

---

(٥) يقول: إنهم يتوهمون أنهم زعماء للدين وورثة الأنبياء.

(٦) في الأصل يدَّعون أنهم أبناء ورجال الدين، وفي الحقِّ أنهم ليسوا من أهل التقى.

(٧) آباء هؤلاء هم الأتقياء، وهم لا يشبهون آباءهم.

(٨) هو أبو يزيد البسطامي في القرن الثالث الهجري، من أعلام المتصوفة، كان يقول بوحدة الوجود والفناء، وله شعر.

لقد عاصرونا وما إن رَضُوا ... وفي كل شيء لنا عارضُوا
وفي الدين إن كان منَّا سؤال ... تأذوا بقولٍ لنا لا يقال
ولو كان من قولهم في ارتياب ... لقالوا له في الجحيم العذاب
وإن قال كلَّا ويا للأسف ... أصابوه من بطشهم بالتلف
يثورون حينًا كمن في عراك ... وأعضاؤهم كلها في حراك
بأقبح فحش وهم يشتمون ... عِصِيٌّ غِلاظٌ بها يضربون
كما لو بنوا صرحَ دين قويم ... لهم أسوة في نبيٍّ كريم
لقاءٌ بهِمْ مسلِمٌ إن أراد ... من شرطهم ذاك كلُّ المراد
له في الجبين سجودٌ ظهر ... وأحكام إسلامه قد ذكر
له لحية كثة يطلقُ ... على الكعب سرواله مطبقُ
لزام عقيدتهم يعتقدْ ... ينفِّذُ أمرًا ولا يتئدْ
يبالغ في مدح مَنْ يمدحون ... ويُغرِق في كسره من يكرهون
ولكن بشرط إذا ما أخلْ ... فما في لقاءٍ بهم من أملْ
وأسلافهم شرعهم يألفون ... يهود نصارى بهم يُكلَّفون
هو الدين يُسْر كما في الكتابْ ... وفيما روى عن رسولٍ صِحابْ
لقد جعلوا الدين عُسرًا لنا ... بذا ربما أوهموا مؤمِنًا
إلى طهر نفس فلم يرشدوا ... إلى صفوة الروح لم يهتدوا
يرون من الدين بعض القشور ... أثاروا من الدين حتى النفور
من الدين للخير نبع اندفاق ... فأمسى كماء الوضوء المراق
وجهد المحقق وهو الجهيد ... تناسوا وعابوا الصحيح الأكيد
لديهم فتاوى وفي كل باب ... كأن الفتاوى بديل الكتاب
وآيات قرآننا المحكمات ... تَبَقَّى اسمها ما بربٍّ صلات
كثير الروايات ما أوردوا ... ولن يقبل العقل ما أكَّدوا
وما فهمنا قطُّ لا يُعقَلُ ... على ما رَوينا لهم فضَّلوا
ونحن جميعًا على زعمهم ... ونتْبَع ما كان من وهمهم

[الشرك ودعواهم أنهم موحدون]

ويكفر من يعبدون الصنمْ عباداتهم جهلهم والوهَمْ
ومن عبد النار حقًّا كفرْ ويسجد للنجم من قد فجرْ
ويعبد ربًّا له المسلمُ عليه بعقل هو المنعمُ
وبعضٌ عن الحقِّ في الوهم تاهْ يعظِّمُ كالربِّ غيرَ الإلٰه
وعند ضريحِ شهيدٍ طَلَبْ على الفور تحقيق كل الأَرَبْ
ولكنَّ توحيده لم يُمَسْ على دينه لم يكن أيُّ بأسْ
وذا الدين في الخافقين انتشر بتوحيد ربٍّ لنا قد أمر
محى الشرك للّٰه كان السجود ولكن تبدَّل عند الهنود

[التعصُّب]

بما كان دين لنا قد فَخَرْ أضعنا له اليوم حتى الأثرْ
يعادي التعصُّبَ كلُّ البشر ودارا على وجهها لم يزَر
ونمرود من حار أو من فَرَق وفرعون مصر به قد غرق
أبو لهبٍ نفسه قد عُدِم وذو الجهل في حربه المنهزم
وفي الهند يبدو بزيٍّ عجيب وكم من شرور بدت قد تغيب
هو السُّم في قاع كأس دِهاق وماء الحياة به في اندفاق
دخلناه ركنًا لدين قويم نعيمًا حسبناه وهْوَ الجحيم
إذا ما عرفنا قول الخطيب لكان به الشك وهْوَ المريب
وليس المعارض بالصادقِ فتكذيبه واجب المتقي
وقول المعارض عين الهراء ظلام إذا قال قولوا ضياء
طريقًا سويًّا إذا ما سلك فلا تتبعوه ففي الأمر شك
وسيروا طويلًا وراء الحدود ولا ترهبوا عائقًا من سدود
إذا غاص في بحركم زورقُ ففي غيره زورقًا أغرقوا
ومسخٌ لصورتكم إن وقع وسيرتكم مثلها للضُّبُع(٩)

---

(٩) الضُّبُع: جمع ضَبُع. (المترجم)

وقال اعلموا أن هذا لكم   من اللَّه أو فضل إيمانكم
وحقًّا بهذا علا قدركم   على الناس طُرًّا به فخركم
طعام لكم مثله لم يَذُقْ   ثياب لكم لسواكم مَزَقْ
لكم علم يا له من غزير   وفي جهلكم ما لكم من نظير
فلا تحقِروا أي شيء لكم   ففي كل أمر لكم قدركم
وأنتم حماة لإسلامكم   برئتم من الذنب طوبى لكم
من الخير والشر ما تفعلون   فما إن تأذى به المؤمنون
ومَنْ عارضوكم ومن أنكروا   بذلٍّ ونُكرٍ إذن فاذكروا
لهم إن يكن مرة ذكرهم   ففي يوم حشر لكم أجركم
لهم أن يعيبوا وأن يثلبوا   ولكنَّكم قطُّ لم تذنبوا
لأهل التشيُّعِ عزَّ الوفاقْ   مع الغير هيهاتَ بعضُ اتفاقْ
وذا شافعيٌّ وذا الحنفِي   هما في خلاف وما ينتفي
خلافٌ كحربٍ بدت بينهم   وللهُزْءِ قد عرَّضوا دينهم
ترومون إصلاح دين لكم   فلا بدَّ أن تأخذوا حِذْركم
ومن شاء من ذاك أن يستفيد   فعن شرعة الدين قطعًا يحيد
ففي هدم دين بتلك الشرور   تساوى كبير لهم بالصغير

الفصل التاسع والثلاثون

شيراغ علي

الإصلاحات السياسية والقانونية والاجتماعية المقترحة

كان شيراغ علي (شمال الهند، ١٨٤٤ ـ ١٨٩٥م)، وهو مِن أشدّ أنصار السيد أحمد خان (الفصل الأربعون)، من أجرأ النقّاد في حركة عليكره وأصرحهم في نقد الكتابات الإسلامية التقليدية والركود الفقهي. ترجع أصول شيراغ علي إلى كشمير، ونشأ في شمال الهند. وبعد وفاة والده وهو شاب، منعته مسؤولياته الأسرية من متابعة التعليم العالي الرسمي، إلى جانب الأحداث المضطربة التي وقعت في عام ١٨٥٧م. لكنّه استطاع أن يجد عملًا مع النظام الاستعماري في مختلف المناصب الضريبية والقضائية. وفي عام ١٨٧٧م، بعد توصية من السير السيد أحمد خان، التحق بإدارة نظام حيدر أباد، حيث ارتقى إلى منصب الأمين المالي. كانت كتابات شيراغ علي كثيرًا ما تتناول الانتقاداتِ التبشيريةَ والاستشراقية للإسلام، التي تصفه بأنه معادٍ للعقل ولا يقبل الإصلاح. وكان يذهب إلى أن النظام الفقهي الإسلامي والمذاهب الفقهية هي مؤسسات بشرية يمكن تعديلها. وكان موقفه أنّ القرآن يعلّم الناس العقيدة الدينية وقواعد الأخلاق، لكنه لا يدعم مدوَّنة تفصيلية للقانون المدني، ولا يفرض نظامًا سياسيًّا بعينه. وفي كتاباته الصادرة باللغة الإنكليزية ـ مثل المقال المختار هنا ـ وكذلك في مقالاته باللغة الأردية ـ التي نُشر العديد منها في مجلة تهذيب الأخلاق للسيد أحمد خان ـ تبنّى شيراغ علي مجموعةً متنوّعةً من المواقف الحداثية، من بينها أهمية تعليم البنات. وكانت حُجَجُه في تأويل الأحاديث والقول بإمكانية الاجتهاد مستندةً إلى كتابات الشاه ولي الله الدهلوي (العالم الديني الهندي، ١٧٠٣ ـ ١٧٦٢م)، الذي يُعَدُّ من

الممهدين للفكر الإسلامي الحداثي في جنوب آسيا[1].

Source: *Moulavi* Cheragh Ali, *The Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Moham-madan States* (Bombay, India: Printed at the Education Society's Press, Byculla, 1883), pp. i-lx.

كتبت المقدمة: مارسيا هرمانسن.

(١) Munawwar Husain, *Maulavi Chiragh 'Ali ki 'Ilmi Khidmat (The Intellectual Contribution of Maulavi Chiragh 'Ali)* (Patna, India: Khuda Bakhsh Library, 1997); Peter Hardy, *Muslims of British India* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1972), pp. 111-114; Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964* (New York: Oxford University Press, 1967), pp. 57-64; Gail Minault, "Chiragh 'Ali," in John L. Esposito, ed., *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 1, pp. 278-279.

الإصلاحات السياسية والقانونية والاجتماعية المقترحة

﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤].

افتتاحية:

كُتِبت الصفحاتُ التالية بعد الاطِّلاع بعناية على مقالٍ بعنوان: هل الإصلاحات ممكنة في ظل الحُكم الإسلامي؟» للقسيس السيد مالكوم ماكول [١٨٣١ ـ ١٩٠٧م]، في عدد شهر أغسطس عام ١٨٨١م من مجلة Contemporary Review [أي: المجلة المعاصرة]، في الربع الأخير من العام نفسه، وهي تنشر الآن لإعلام الكُتَّاب الأوروبيين والأنغلو ـ هنديين، الذين هم ـ وأنا آسف لقولي هذا ـ يعانون من توهُّم أن الإسلام غير قادرٍ على القيام بأيِّ إصلاحاتٍ سياسية أو قانونية أو اجتماعية.

الإمبراطورية البريطانية أعظم قوةٍ محمَّدية:

من غير اللائق أن يكون اطِّلاع الكُتَّاب الإنكليز شديد الضعف في موضوعٍ ذي أهمية حيويَّة لإنكلترا. إنَّ الإمبراطورية البريطانية هي أعظم قوة محمَّديَّة [أي: إسلامية] في العالم، فإنَّ ملكة إنكلترا ـ بصفتها إمبراطورة للهند ـ تحكم عددًا من المسلمين أكثر من أي ملكٍ آخر، من غير استثناء لجلالة سلطان تركيا [العثماني][٢].

(٢) عدد المحمَّديين في الهند البريطانية يُقدَّر بنحو ٤٥ مليونًا، بينما عدد المحمَّديين تحت حكم السلطان في أوروبا وآسيا وأفريقيا يُقدَّر بنحو ١٦ مليونًا و١٦٨ ألفًا فقط.

معرفة الأوروبيين بالدين المحمدي دائمًا سطحية:

الأفكار التي مفادُها أنَّ الإسلام جامدٌ ولا يقبل التغييرَ بصورة أساسية؛ أي: إن قوانينه الدينية والسياسية والاجتماعية تستند إلى مجموعة من التعاليم المحدَّدة، التي لا يمكن الإضافة عليها أو الحذف منها أو تعديلها لتناسب الظروف المتغيرة؛ وأن نظامه السياسي ثيوقراطي، وأنَّ الخلاصة هي أن قانون الشريعة الإسلامية غير قبل للتعديل أو التغيير: قد ترسَّخت بقوة في العقل الأوروبي، الذي لا يضيره أن توضَّح له حقيقة الأمر. والكُتَّاب في أوروبا لا يبحثون بعمقٍ في أسس الإسلام؛ ولذا فإنَّ معرفتهم ليست فقط في أعلى درجات السطحية؛ بل كثيرًا ما تعتمد على مصادر غير موثوقة.

الإسلام قادرٌ على تحقيق التقدُّم الأخلاقي والاجتماعي:

حاولتُ أن أبين في هذا الكتاب أن الدين المحمَّدي ـ كما علَّمنا محمَّدٌ النبيُّ العربيُّ ـ يتمتَّع بمرونة كافية تتيح له التكيف مع الثورات الاجتماعية والسياسية التي تدور حوله. فالقانون المحمدي العام، أو الشريعة ـ إذا كان يمكن تسميتها بالقانون العام ـ لمَّا كانت لا تحتوي على أي قانون تشريعيٍّ فهي ليست بأي حالٍ مما لا يقبل التغيير أو التعديل. فالقانون الوحيد عند محمَّد أو في الإسلام: هو القرآن، والقرآن وحده. وباعتراف القسيس الموقَّر ماكول نفسه فالقرآن مقارنةً بالقانون المحمَّدي العام هو رمزٌ للنقاء والرحمة[٣].

الطابع الجمهوري للشريعة الإسلامية:

ليست الدول المحمَّدية ثيوقراطيةً في نظام حكمها، والقانون المحمَّدي لمَّا كان يقوم على مبادئ الديمقراطية فهو وفقًا لهذا التناول يُعَدُّ عقبةً كبرى أمام الطغاة المسلمين. كانت حكم أول أربعة أو خمسة خلفاء [للنبي ﷺ] ذا طابع جمهوريٍّ خالص في جميع معالمه. والقانون ـ في أصل صياغته ـ لم يقر بوجود ملكٍ أو طبقة نبلاء، ولا حتى طبقة عليا بالمعنى الذي يراد من المصطلح عندما ظهر لأول مرة. ويمكن مقارنة موقف الخلفاء الأوائل

(٣) Reverend Mr. MacColl, "The Christian Subjects of the Porte," *Contemporary Review*, November 1876, p. 986.

وحكمهم بدكاترة جمهورية روما القديمة، حيث يتمُّ اختيار كل خليفة من بين الناس بالتراضي العام. ولا يمكن أن يقال أو يُدَّعى أن حكومة تركيا ثيوقراطية، كما يحاول السيد ماكول أن يثبت ذلك[٤]. فقد كتب السير هنري إليوت [١٨١٧ ـ ١٩٠٧م]، وهو السفير البريطاني في القسطنطينية، في رسالته المؤرخة في ٢٥ مايو عام ١٨٧٦م، التي تخص طلاب المعاهد الدينية: «النصوص القرآنية مملوءة بما يثبت للمؤمنين أنَّ صورة الحكم المقبولة هي الحكم الديمقراطي السليم».

المذاهب الفقهية المحمَّدية المتعدِّدة:

نشأت العديدُ من المذاهب الفقهية وفقًا للتغيرات الاجتماعية والسياسية الجارية في جميع أنحاء العالم المحمَّدي، بهدف مواءمة القانون على نحوٍ أكثر مع الاحتياجات التقدُّمية والظروف المتغيِّرة للمسلمين. ولكن لم يكن أيٌّ من هذه المذاهب نهائيًا، وكلها تقدُّمية بلا ريب؛ فما كانت إلا مراحل ومحطات في مسيرة التشريع المحمَّدي.

وفيما يلي أسماء مؤسسي مدارس التفسير أو أنظمة الفقه التي تُسمَّى بالمذاهب:

أسماء المؤسِّسين (وتواريخ وفياتهم)

١ ـ عبد الله بن مسعود (ت٣٢هـ).

٢ ـ عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت٧٣هـ).

٣ ـ عائشة بنت أبي بكر، زوجة النبي ﷺ (ت٥٨هـ).

٤ ـ مجاهد بن جبر المكي (توفي بين ١٠٠ و١٠٤هـ).

٥ ـ عمر بن عبد العزيز (ت١٠١هـ).

٦ ـ الشعبي (ت١٠٣ أو ١٠٤هـ).

٧ ـ عطاء بن أبي رباح (ت١١٥هـ).

---

(٤) المصدر السابق، ص٩٧٧.

٨ ـ الأعمش (ت١٤٧ أو ١٤٩هـ).

٩ ـ الإمام أبو حنيفة (ت١٥٠هـ).

١٠ ـ الأوزاعي (ت١٥٧هـ).

١١ ـ سفيان الثوري (ت١٦١هـ).

١٢ ـ الإمام الليث بن سعد (ت١٧٥هـ).

١٣ ـ الإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ).

١٤ ـ سفيان بن عيينة (ت١٩٦هـ).

١٥ ـ الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ).

١٦ ـ إسحاق بن راهويه (ت٢٣٨هـ).

١٧ ـ الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ).

١٨ ـ الإمام داود بن سليمان الظاهري (ت٢٧٠هـ).

١٩ ـ محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ).

تغيُّر الظروف الحديثة يقتضي تغيُّرَ القانون:

قد يُفترض أنه كما أدت الزيادة في احتياجات الإمبراطورية الإسلامية إلى تشكيل العديد من المذاهب الفقهية، وأنظمة التفسير المختلفة للقرآن، والأساليب المختلفة لتمحيص الروايات وقبولها؛ فكذلك الآن يمكن الوفاء بمتطلبات الحياة الاجتماعية والسياسية الحديثة وكذلك تغيُّر الظروف ـ كما هو متصور في تركيا والهند ـ من خلال نظام جديدٍ من الأقيسة والالتزام الصارم بمبادئ القرآن، الذي لم يُجعَل حتى الآن الدليل الوحيد والكافي تمام الكفاية. فالتشريع يُعَدُّ من العلوم التجريبية والاستقرائية، لا المنطقية أو الاستنباطية. فيجب مراعاة الاختلافات في المناخ والسمات والتاريخ، وحاجات الناس ورغباتهم، ويجب أن يُنظر بعين الاعتبار إلى ظروفهم الاجتماعية والسياسية، كما حدث في المراحل المختلفة من الأيام الأولى في الإمبراطورية الإسلامية المتنامية.

المذاهب الفقهية المختلفة قامت على أساس المبادئ المذكورة:

جميعُ المجتهدين الأربعة، أو الأئمَّة الأربعة أصحاب المذاهب الفقهية الباقية إلى الآن، وغيرهم ممَّن انقرضت مذاهبهم؛ قد التزموا بالمبادئ المذكورة أعلاه؛ بل كانت تطبيقاتهم ذات طابع محليٍّ أيضًا، مما يعني: أنه لا يمكن أن تكون ملزمةً للمحمَّديين سواء في الهند أو في تركيا.

قال السيد سيل:

كتب القسيس الموقر إدوارد سيل [١٨٣٩ ـ ١٩٣٢م]: «الاعتقادُ الأرثوذوكسيُّ هو أنه منذ زمن الأئمَّة الأربعة لم يكن هناك أيُّ مجتهدٍ قادر على فعلِ ما فعلوه. وإذا ظهرت نازلة تتطلب بالضرورة التوصُّل إلى حكم ما، فيجب أن يكون ذلك وفقًا للمذهب أو مدرسة التفسير التي ينتمي إليها الشخص الذي سيتوصل إلى الحكم. وهذا مؤدَّاه فعليًّا أن يمنع أي تغيير، ومن خلال منع الابتكار ـ سواءٌ أكان جيدًا أم سيئًا ـ يظلُّ الإسلام جامدًا»(٥).

التغيُّر ليس ممنوعًا:

لا يوجد أيُّ دليل فقهيٍّ أو دينيٍّ على هذا الاعتقاد الأرثوذوكسي؛ بل الأحرى أن يقال إنه سوء فهم، ولا يمكن أن يكون ملزمًا للمسلمين إلزامًا عامًا. **أولًا**: لم يدَّعِ مؤسسو المذاهب الأربعة قطُّ أيَّ سلطة أو مرجعية لمذاهبهم أو أحكامِهم الفقهية، ولا أنها أحكام نهائية. وما كانوا ليجرؤوا على ذلك؛ بل كانوا أبعدَ ما يكون عن فرض أقيستهم أو أحكامهم على معاصريهم، ناهيك بأن يجعلوها ملزمةً للأجيال اللاحقة في الإمبراطورية الإسلامية الواسعة الانتشار. **وثانيًا**: لا أحَدَ من المجتهدين(٦) أو المحدثين منح هذا المنصبَ الرفيعَ لأحدٍ من الأئمَّة الأربعة أطباء الفقه.

---

(٥) The Reverend E. Sell, Fellow of the University of Madras, *The Faith of Islam* (1880), p.

(٦) كلمة الاجتهاد مشتقة من جهد، ككلمة الجهاد، وتعني بذل الجهد العقلي للوصول إلى الجواب الصحيح عن الأسئلة الفقهية.

المقلدون:

المقلِّدون[٧] (أي: الذين يقلدون تقليدًا أعمى أحد الأئمَّة الأربعة، دون أن يكون لديهم أيُّ رأي أو رؤية أو نظر أو معرفة) هم فقط الذين يعتقدون أنه منذ زمن المجتهدين الأربعة لم يظهر أيُّ مجتهد غيرهم يمكنه أن يؤسس مذهبًا أو يجري أقيسة شرعية أو يؤسس نظامًا للتأويل؛ فيقولون: «نحن ملزمون باتباع الأئمَّة الأربعة» و«اتباع غير الأئمَّة الأربعة غير جائز»، كما نقل السيد سيل عن نهاية المراد [لعبد الغني النابلسي، ١٦٤١ ـ ١٧٣١م] وتفسير الأحمدي [للشيخ أحمد ملا جيڤان، ١٦٣٧ ـ ١٧١٧م]. وكلا الكتابين من نتاج أسوأ المقلدين. والسيد سيل، ربما دون أن يدرك الفرق بين المجتهدين والمقلدين، ينقل عن المقلدين لبيان مرجعية الأئمَّة الأربعة، وفي الوقت نفسه ليبيِّن نهائية أنظمتهم الفقهية والسياسية وإلزامها لجميع العالم المحمَّدي، ولغير المقلدين، وللمُجتهدين، ولعُلماء الحديث. ولكن لا اعتبارَ أصلًا بأقوال المقلدين ونظرياتهم ولا ينبغي النظر فيها.

الاجتهاد لم ينقرض:

يؤكِّد المذهبُ الحنبلي، وهو أحد المذاهب الأربعة التي تُسمَّى بالأرثوذوكسية، وجوبَ وجود مجتهدٍ في كل عصر. والآن يرى المقلِّدون أن الاجتهاد قد انقرض منذ عصر الأئمَّة الأربعة، ولا يؤمنون بإمكانية ظهور المزيد من المجتهدين؛ والسيد سيل ـ القائل بقولهم ـ سيقع في دهشة كبيرة عندما يكتشف خطأ نظريتهم المتوهمة.

يقول بحر العلوم:

أحيل السيد سيل هنا على مولوي عبد العلي [اللكنوي، نحو ١٧٣١ ـ ١٨١٠م]، الذي يلقَّب ببحر العلوم! والذي قضى الجزء الأخير من حياته في مدراس. ففي شرحه على مسلَّم الثبوت [لمحب الله البهاري، ت١٧٠٧م]، المسمَّى بفواتح الرحموت، حيث تناول مبادئ القانون العام المحمَّدي، كتب اللكنوي: «من الناس مَنْ حكم بوجوب الخلو [أي: خلو العصر عن

---

(٧) كلمة «المقلدون» مشتقَّةٌ من التقليد، وهي تعني وضع القلادة أو الطوق حول العنق.

المجتهد] من بعد العلامة النسفي، واختتم به الاجتهاد وعنوا الاجتهاد في المذهب، وأما الاجتهاد المطلق فقالوا: اختتم بالأئمَّة الأربعة، حتى أوجبوا تقليدَ واحدٍ من هؤلاء على الأمَّة. وهذا كله هوس من هوساتهم، لم يأتوا بدليل، ولا يُعبأ بكلامهم، وإنما هم من الذين حكم الحديث أنهم أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا، ولم يفهموا أن هذا إخبارٌ بالغيب في خمس لا يعلمهن إلا الله»، يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ [لقمان: ٣٤].

سمات المذاهب الفقهية:

سمات كل مذهب من المذاهب الأربعة الأرثوذوكسية المعمول بها الآن تبيِّن أنها لم يكن مقصودًا منها أن تكون إلٰهيةً أو محدودةً.

الحنفية:

لم يجعل الإمامُ أبو حنيفة الأحاديثَ تقريبًا مصدرًا للفقه، ولم يصحَّ عنده إلا ثمانية عشر حديثًا. وقد تأسَّس فقهُه حصرًا على الرأي والقياس. ولمَّا أخذ بهذين الأصلين أساسًا له، أخرج وأكثر تلاميذه نظامًا فقهيًا كاملًا. كانت تعاليمه شفهيةً، ولم يؤلِّف كتابًا قطُّ. فكلُّ المبادئ والنظريات والفرضيات والقياسات المنطقية والاستدلالات والتطورات التي قام بها تلاميذه وتلاميذهم - ومن بينها ما لم يحلم به أبو حنيفة قطُّ - قد انتشرت بسبب اسمه ومرجعيته. وكان أبو يوسف [ت٧٩٨] تلميذ أبي حنيفة أكثر ميلًا من شيخه إلى تركِ الأحاديث وحلِّ المسائل من خلال الأقيسة العقلية، مما أدى في الواقع إلى تدمير التقليد أو القانون العام، بذريعة موافقته.

المالكية:

المنهج التشريعي الذي أخذ به الإمام مالك كان يعتمد في الأصل على «عمل أهل المدينة». ويمكن أن يُسمَّى بالقانون العام الذي يشتمل على عمل الناس الذين عاش بينهم، والذين من أجلهم ألَّف وكتب الفقه الذي ظلَّ غير مكتوبٍ آنذاك. استعمل مالك في الموطَّا ثلاثمائة حديثًا [مرفوعًا]. وكان نظامه الفقهي أكثر ملاءمةً مع نمط الحياة العربية البسيطة، خلافًا لنمط حياة

الحنفية، الأكثر تفصيلًا وتكلُّفًا وتعقيدًا. ففقه الإمام مالك الذي قام على عمل أهل المدينة كان فقهًا محليًّا خالصًا. والمبادئ التي كانت كافيةً للمدينة العربية البدائية لم تناسب حاجات المجموعات الواسعة من البشر خارجها. ولكن بصدفة ما، ساد نظام الإمام مالك وأصبح المذهب الرئيس في جميع أنحاء إسبانيا وشمال أفريقيا.

الشافعية:

كان الإمام الشافعي انتقائيًّا. وقد بنى مذهبه على موادَّ من مذهب أبي حنيفة ومالك. لكنه كان أول مَنْ ألَّف كتابًا في أصول الفقه.

الحنابلة:

طرح الإمام أحمد بن حنبل في الجملة القولَ بالأقيسة الفقهية. وفي كتابه المسند، جمع ثلاثين ألف حديث. وكان مذهبه ـ في جانبه العقدي والفقهي أيضًا ـ بمثابة رد فعل تجاه روح الانحلال في عصره. فالفقهاء الأحناف في ظلِّ حكم الخليفة المأمون [حكم بين عامي ٨١٣ ـ ٨٣٣]، بسبب السيولة الشديدة التي أمدَّهم بها أصلهم في القياس[٨]، لم يجدوا أيَّ صعوبةٍ في أن يجعلوا التعاليم الأخلاقية للقرآن خاضعةً لأكثر تجاوزات السلطة فُجُورًا، وأن يعملوا كالقوَّادين لإشباع الشهوات الفاسقة للخلفاء والأمراء. وللوقوف أمام هذا الشر العظيم، لجأ الإمام أحمد إلى الأحاديث النبوية، التي كانت متداولةً بين العامَّة. وعلى الرغم من أن أكثر هذه الأحاديث كانت كذبات موضوعة، فقد احتوت على مبادئ الشكل الجمهوري للحكم؛ ولذا كانت ملائمةً تمامًا للتصدي لخلاعة الخلفاء المستبدين.

---

(٨) أوردت أمثلة على تلك الاستنباطات السخيفة [لاحقًا] في هذا الكتاب. ومن الأمثلة الأخرى التي استدلَّ بها الميجور أوزبورن في كتابه Islam under the Khalifs of Baghdad، (أي الإسلام في ظل خلفاء بغداد) ص٢٨، قوله: «استدل فقهاء المذهب الحنفي بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٢] على أنه تمليك يلغي جميع حقوق الملكيَّة الأخرى. والمقصود بـ«لكم» أي المؤمنون؛ فيكون العالم بأسره مخلوقًا من أجلهم. ولذلك قسموا الأرض إلى ثلاثة أقسام: (١) الأرض التي لا مالك لها. (٢) والأرض التي هجرها مالكها. (٣) وأشخاص الكفار وممتلكاتهم. ومن هذا القسم الثالث، استدلَّ هؤلاء الفقهاء على شرعية الاسترقاق والقرصنة وحالة الحرب الدائمة بين المؤمنين وغير المؤمنين». ولم أقف على مثل هذه النتيجة الوهميَّة، ولا أظن أن أشخاص الكفار وممتلكاتهم تدخل في تلك القسمة للأراضي. ولعل الميجور أوزبورن أخطأ الفهم. [. . .]

الظاهرية:

أغتَنِمُ هذه الفرصةَ لأُشيرَ إلى مذهب أرثوذوكسي فقهي آخر، أسَّسه داود أبو سليمان الظاهري، وهو من أصفهان، ويُعرَف بلقبه: الظاهري. والظاهريُّ نسبةٌ إلى الظاهر؛ أي: الأخذ بظاهر النصوص القرآنية والحديثية، أو معناها الحرفي. ولذا فقد رفض حجيَّة الإجماع، والقياس، وهما المصدران الثالث والرابع للفقه المحمَّدي. وُلد داود في عام ٢٠١ أو ٢٠٢هـ، وتوفي في عام ٢٧٠هـ(٩)، ويُعَدُّ مذهبه بمثابة رد الفعل تجاه المذهب الحنفي، حيث رفض كلًا من الإجماع والقياس. ورد الفعل الآخر كان موقف أحمد بن حنبل، الذي رفض القياس أيضًا، وقال إن تحقق الإجماع - أي: اتفاق جميع المجتهدين في عصرٍ معيَّن - متعذرٌ. كما أنَّ ابن حزم [٩٩٤ - ١٠٦٤]، و[محي الدين] ابن عربي [١١٦٥ - ١٢٤٠] - كلاهما من إسبانيا - وكذلك [أبو إسحاق إبراهيم بن سيار] النظَّام (ت٢٣١هـ) وابن حبان (ت٣٥٤هـ)، أنكروا جميعًا أيضًا حُجِّيَّةَ الإجماع إلَّا إجماع الصحابة.

هذه الأنظمة ليست نهائيةً في طبيعتها:

هذا العرض لبعض المذاهب الفقهية المهمَّة والرئيسة يكفي في بيان أنَّه لا مذهب من هذه المذاهب قد فُرِض باعتباره إلهيًّا أو نهائيًّا لا يمكن تجاوزه، وأنه لا أحد من مؤسسي هذه المذاهب المتعدِّدة أراد منها أن تكون كذلك، ولا تمنَّى أن يغلب مذهبُه مذاهبَ الآخرين. كان كلُّ نظام منها تقدميًّا، غير مكتمل، قابلًا للتغيير، يخضع للتعديل والتحسين. فالاستنبَّاطات المنطقية والأحكام القياسية والتخمينات المتقلبة، التي التزموا بها في البداية بسبب فقرِ المعلومات، تخلوا عنها برمتها بعد ذلك، في نظام التشريع. وتركَّز كلُّ اتجاه في التشريع على ما يخصُّ حاجات الناس ورغباتهم، والتغيرات في الظروف السياسية والاجتماعية في الإمبراطورية [الإسلامية] الجديدة. فكلُّ مذهب جديد كان يجعل التشريع علمًا تجريبيًّا واستقرائيًّا، في حين ذهبت الأنظمة السابقة التي أخذت بالتشريعات التخمينية والاستنباطية في غياهب النسيان. فأحمد بن حنبل، آخر الأئمَّة الأربعة، طرح تمامًا الأصل الرابع في التشريع المحمدي، وهو القياس. وبعده بنحو قرن، طرح

(٩) See Ibn Khallikan [1211-1282], *Biographical Dictionary*, translated by [Baron William] de Slane [1801-1878], volume 1, p. 502, note 1.

المذهب الظاهري الأصل الثالث أيضًا؛ أي: الإجماع، أو اتفاق المجتهدين في عصر معيَّن، حيث لم تعد الإجماعات السابقة على مسائل معينة ملائمةً لظروف العصور اللاحقة. ولذا فلا يمكن أن يقال إن التشريع في القانون العام المحمَّدي لا يقبل التغيير؛ بل هو على العكس من ذلك قابل للتغيير وتقدُّمي.

مراجعةٌ لأصول الفقه:

قدَّمتُ صورةً موجزة للمذاهب الرئيسة في الفقه المحمَّدي في الصفحات السابقة. والآن سأعرض بإيجاز أصولَ الفقه المدني والشريعة. القانون العام المحمَّدي له ثلاثة عناصر أصلية، فالأول: القرآن؛ والثاني: أحاديث النبي ﷺ وصحابته؛ والثالث: إجماع أهل العلم المحمديين على مسألة في القانون المدني أو الشريعة، فيما لم يرد في الأصلين السابقين؛ والمصدر الأخير المكمل: القياس، وهي عملية تشبيه وإلحاق يُتوصَّل بها إلى حكم فقهيٍّ بناءً على أحد الأصول الثلاثة السابقة.

القرآن:

لا يصرِّح القرآنُ أنه يرشد إلى قانون اجتماعيٍّ أو سياسيٍّ، وكلُّ تعاليمه ومواعظه كانت تهدف إلى التجديد الكامل للمجتمع العربي. لم يكن الهدف من القرآن، وهو القانون المحمَّدي المنزَّل، تفصيل تعليماتٍ محدَّدة في القانون المدني، أو وضع مبادئ الفقه العامَّة. وفيه بعض مسائل القانون المدني والسياسي في المسائل التي وقع فيها أكثر الفساد وسوء المعاملة، مثل تعدُّد الزوجات والطلاق والتسري والعبودية. وفي هذه المسائل وغيرها من الممارسات غير الأخلاقية، تصدَّى القرآن وأزال أعباء ذلك العصر الجسيمة. أباح القرآن أيضًا بعض التيسيرات المعقولة والحكيمة والنافعة غير الضارة، في بعض الأعراف المدنية والاجتماعية، في المجتمعات العربية الوثنية والهمجية، بسبب ضعفهم وعدم نضجهم. وهذه التيسيرات قد تخلوا عنها بعد نضجهم وبلوغهم، أو بعبارة أخرى: عندما خرجوا بسببها من همجيتهم وتلبسوا بحالٍ أعلى من الإصلاح.

أهمُّ الأحكام المدنية والسياسية في القانون العام المحمدي التي تعتمد

على القرآن ليست إلا استنباطاتٍ واستدلالاتٍ مجرَّدة، من كلمة واحدة أو جملة معزولة. والالتزام المطلق بالحرف، مع ترك مراعاة روح القرآن مطلقًا، سمة مُحزنة في التفسيرات القرآنية واستدلالات الفقهاء المحمديين. لقد قيل إنَّ القرآن فيه مائتا آية فقط ـ من جملة ستة آلاف آية ـ تتعلَّق بالقانون المدني والجنائي والمالي والسياسي والتعبُّدي والاحتفالي. وحتى هذا العدد القليل من آيات الأحكام، نحو جزء من ثلاثين جزءًا من المصدر الأول للفقه، لم يُعتَمد عليه. فليس عندهم قواعد محدَّدة، وأكثر من ثلاثة أرباعها ـ فيما أظن ـ هي مجرَّد حروف أو كلمات مفردة، أو جمل منتزعة من سياقها، ومنها تُستنبط أحكام عجيبة تناقض العقل، ولا يمكن أن يسمح بها أيُّ قانونٍ للتفسير السليم.

ولأغراض التفسيرات القانونية والقضائية للقرآن الكريم، بصرف النظر عن العقائد والأخلاق والنبوات والتواريخ، تُقسَّم الكلمات والجمل واستعمالاتها إلى الأقسام الأربعة التالية:

المفردات:

ـ الخاص.

ـ العام.

ـ المشترك.

ـ المؤوَّل.

المركبات:

ـ الظاهر.

ـ النص.

ـ المفسَّر.

ـ المحكَم.

ـ الخفي.

ـ المشكل.

ـ المجمَل.

ـ المتشابِه.

استعمالات الألفاظ:

ـ الحقيقة.

ـ المجاز.

ـ الصريح.

ـ الكناية.

الدلالات:

ـ العبارة.

ـ الإشارة.

ـ الدلالة.

ـ الاقتضاء.

وهذا يبيِّن أنَّ مائتي الآيات ليست قواعدَ محدَّدة أو تعاليمَ معيَّنة من القرآن تخصُّ القانون المدني، وأن أكثر الاستنباطات منها هي تأويلات اتفاقية.

والخلاصة أن القرآن لا يتدخَّل في المسائل السياسية، ولا يضع قواعدَ معيَّنةً للسلوك في القانون المدني. فما يرشد إليه هو وحيٌ متعلِّق ببعض التعاليم الدينية، والقواعد الأخلاقية العامَّة. ويندرج تحت الأخيرة كل الأعراف والأحكام المدنية للعرب القدماء، كوأد البنات وتعدُّد الزوجات والطلاق التعسُّفي والتسرِّي واحتقار المرأة والسُّكْر والميسر والربا الفاحش والاستقسام بالأزلام وخرافات العرافة، وغيرها من المؤسسات والأعراف المدنية التي دُمِجت مع الخرافات الدينية وعبادة الأصنام. وهذا كلها إما حُرِّمت ومُنعت، وإما هُذِّبت وأصلحت. وهذه الموضوعات لم ترد

كموضوعات مدنية، ولم يوضع لها أي قواعد محددة لسلوكها. لكن المحمَّديين عملوا بتعاليم القرآن في أحكام حياتهم اليومية، كما فعل المسيحيون بتعاليم الكتاب المقدَّس، وبقدر ما سمحت بعض الظروف. قد كان هناك ميلٌ إلى التوسُّع - بدلًا من التضييق - في العمل بالقانون اليهودي وتطبيقه على حاجات المجتمع الحديث. أما في المسيحية، فقد فُصِل اللاهوت عن الأخلاق والسياسة في الآونة الأخيرة فقط. «فالانفصال عن الأخلاق تمَّ في أواخر القرن السابع عشر، والانفصال عن السياسة تمَّ قبل منتصف القرن الثامن عشر»(١٠). ويسعى المحمديون المستنيرون في تركيا والهند، في القرن التاسع عشر، جاهدين إلى فعل ذلك الأمر، ولن يؤثر هذا بأيِّ حالٍ في دينهم. فما أبطلَ ملاحظة السير ويليام موير [١٨١٩ - ١٩٠٥]، الذي كتب: «لقد غلَّف القرآنُ الدينَ بغطاء صارم صلب من الأوامر والقوانين الاجتماعية، حتى إذا كُسِرت تلك القشّرة ضاعت الحياة»(١١).

الأحاديث أو السُّنَّة:

هناك بحرٌ واسعٌ من الأحاديث عن النبيِّ وصحابته وتابعيهم، في موضوعاتٍ مختلفة من القانون الاجتماعي والسياسي والمدني والجنائي، وردت في كتب القانون المحمَّدي. في الحقيقة، كان أصحاب النبيِّ وخلفاؤه يكرهون الالتزامَ بكتابة الأحاديث المتعلِّقة بالحياة الخاصَّة والتعاليم العامَّة للنبيِّ. ولكن من الطبيعي أن أحاديث أتباع النبيِّ كان أكثرها يدور عنه. ولذلك استفاض الصحابةُ وتابعوهم في تناول أفعاله وأقواله، لا سيما عندما بدأت الأجيال اللاحقة تنسب له القوى الخارقةَ للطبيعة، وقد حدث الأمر نفسه مع الأناجيل. ولذلك نمت الأحاديث بسرعة كبيرة. وسرعان ما شكَّل فيضان الأحاديث بحرًا من الفوضى. واختلط كلُّ هذا فالتبس الصواب والخطأ، والحقيقة والخرافة، في صورة لا يمكن تمييزُها. وكان يجري الدفاعُ عن كل نظام دينيٍّ واجتماعيٍّ

(١٠) ÜHenry Thomas] Buckle [1821-1862], *History of Civilization in England* (London, 1878), volume 1, p. 425.

(١١) *The Early Caliphate and Rise of Islam*, being the Rede Lecture for 1881, by Sir William Muir, p. 26.

وسياسيٍّ - عند الحاجة - إرضاءً للخلفاء والأمراء ولخدمة أغراضهم، من خلال الاستدلال ببعض الروايات الشفهية. فكان اسم محمَّد يُساء توظيفه لدعم جميع أنواع الأكاذيب والسخافات، أو لإرضاء شهوات المستبدين ونزواتهم وأهوائهم وإرادتهم التعسُّفية للاستبداد، دون نظرٍ في وضع أيِّ معيارٍ للاختبار والتحقُّق.

وبعد فوات الأوان واختلاط الأحاديث الضعيفة والمكذوبة بالصحيحة بلا تمييز بينها، بدأت الجهود الفرديَّة والخاصَّة لغربلة جملة الأحاديث المثقلة. فجُمعت الدواوين الستة الحديثية المعتمدة(١٢) في القرن الثالث عشر، لكن عملية الغربلة لم تستند إلى أيِّ مبادئ نقدية أو تاريخية أو عقلانية. وجملة الأحاديث القائمة الآن امتُحِنت وفقًا لمعيار نقديٍّ زائف ومُزَّرت. فلم يكن موضوع الحديث ولا الأدلَّة الداخلية ولا التاريخية هي معيار القبول والاختبار لصحَّة الحديث؛ بل اقتصروا على ثقة رواته واتِّصال السَّنَدِ إلى زمن النبيِّ ﷺ أو صحابته، مع ملاحظتين أو ثلاث ملاحظات ثانوية وفنية. أما معيار موضوع الحديث، والعمل بقانون العقل والمنطق، فقد تُرِك للآخرين. ولذلك فلم يعتبر النقَّاد أن العمل لازمٌ بأخبار الآحاد.

عندما يتحدَّث الكتَّاب الأوروبيون، مثل موير وأوزبورن وهيوز [١٨٣٨ - ١٩١١] وسيل، عن الأحاديث المحمدية، لا يلاحظون حقيقة أن جميع تلك الأحاديث أو أكثرها ليست ملزمةً للمسلمين نظريًّا ولا عمليًّا. وهذا في الواقع يهدم أساسَ القانون العام. لكن الفقهاء يقولون إنَّ تلك الأحاديث وإن لم تكن مرجعيةً ملزمةً بوصفها أحاديثَ مفردة، فإنَّها من الناحية العملية ملزمةٌ للعالم الإسلامي. وهذا بمثابة العمل بهذه الأحاديث، حتى إذا كان العقل والضمير لا يرى سببًا في العمل بها. إنَّ المبدأ الذي استعمله نقَّاد الحديث في جمعهم وغربلتهم للأحاديث - فإنه مهما كان الإسناد قويًّا وصحيحًا، فالحديث لا يفيد العلم اليقيني بما يروى فيه - لم يترك في الواقع مجالًا

---

(١٢) محمد بن إسماعيل البخاري، توفي ٢٥٦هـ؛ ومسلم بن الحجاج النيسابوري، توفي ٢٦١هـ؛ وأبو داود السجستاني، توفي ٢٧٥هـ؛ وأبو عيسى محمد الترمذي، توفي ٢٧٩هـ؛ وأبو عبد الرحمٰن النسائي، توفي ٣٠٣هـ؛ ومحمد بن يزيد بن ماجه القزويني، توفي ٢٧٣هـ.

لوضع معيار للصدق، لامتحان الحديث من خلالِه على أساس مصداقيته الداخلية أو المبادئ العقلية.

والآن، على الرغم من أن معظم القوانين المدنية والسياسية مأخوذةٌ من الأحاديث، فمن الواضح أنها ليست مما لا يقبل التغيير أو التحريك؛ لأنها ببساطة لا تستند إلى أسسٍ قطعيَّة مؤكَّدة. لم يأمر محمَّدٌ أتباعَه قطُّ بجمع الروايات الشفهية والأحاديث العشوائية عن حياته العامَّة والخاصَّة، ولا فكَّر صحابته في ذلك. فهذا الظرف يثبت بما لا يدع مجالًا للشكِّ حقيقة أنه ﷺ لم يتدخل في الأعراف والقوانين المدنية والسياسية للبلاد، إلا حيث يقع التصادم المباشر بين تعاليمه الروحيَّة وإصلاحاته الأخلاقيَّة. وهذا ولا ريب دليل لا يقبل الجدل على أن النظام المدني والسياسي، الذي أُسِّس على أحاديث مبهمة ورواياتٍ غير قطعية، ليس بأي حالٍ من الأحوال مما لا يقلب التغيير، وليس نهائيًّا.

الإجماع:

الإجماع هو اتفاقُ أهْلِ العِلْم في العالم الإسلامي بأكمله في عصر معيَّن على مبدأ أو مسألة دينية معينة ليس فيها نصٌّ في القرآن أو السُّنَّة. وإذا خالف أحدُ الفقهاء الآخرين، فلا يُعَدُّ الإجماع قطعيًّا أو حُجَّةً.

الشيخ محيي الدين ابن عربي، الكاتب الإسباني الذي يتمتَّع بمرجعيةٍ كبيرة ويُعَدُّ من الأولياء الصالحين (ت٦٣٨هـ)؛ وداود الظاهري، وهو فقيه من أصفهان ومؤسس المذهب الظاهري؛ وأبو حاتم محمد بن حبان التميمي (ت٣٥٤هـ)؛ وأبو محمد علي بن حزم، وهو أيضًا عالم إسباني ذو سمعة عظيمة (ت٤٠٠هـ)؛ ووفقًا لبعض الروايات، فالإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) أيضًا: كلُّ هؤلاء أنكروا حُجِّيةَ أيِّ إجماع ما عدا إجماعَ الصحابة؛ في حين أن أبا إسحاق إبراهيم بن سيَّار النَّظام (ت٢٣١هـ)، وأحمد بن حنبل وفقًا لرواياتٍ أخرى: أنكرا وجود أي إجماع، سواء إجماع الصحابة أو غيرهم. والإمام مالك، الفقيه المشهور ومؤسس المذهب الفقهي الثاني، أخذ بحُجيَّة إجماع أهل المدينة وحدَهم، ولم يعتبر إجماع غيرهم. وفي الواقع، لقد قامت نظريته أو نظامه الفقهي بصورة رئيسة على عمل أهل المدينة واستعمالاتهم. أما الإمام الشافعي، ثالث الأئمَّة الأرثوذكسيين،

ومؤسِّس المذهب الفقهي الذي يحمل اسمَه، فقد رأى أنَّ الإجماع (أي: اتفاق جميع أهل العلم في العالم الإسلامي في عصر معيَّن على مسألة فقهية معيَّنة) لا يكون ملزمًا أو حجَّةً إلا بعد انقراضِ عصر أهل الإجماع؛ بشرط ألَّا يكون أحدهم قد تراجع عن قوله الموافق للإجماع؛ لأن خلاف الواحد يُبطل الإجماعَ ويمنع انعقادَه وحجيته.

والإجماع إما أن يكون إجماعَ عزيمةٍ، وهو أن يقع اتفاق جميع أهل العلم على مسألة أو مبدأ، قولًا أو فعلًا. وإما أن يُسمَّى إجماع رُخصة، وهو أن يجيب واحدٌ ويسكت الآخرون بما يستفاد منه ضمنيًّا موافقتهم. ويُسمَّى هذا أيضًا بالإجماع السكوتي، لكن الإمام الشافعي لا يرى حجيَّة هذا النوع من الإجماع.

يرى الإمام أبو حنيفة أن الإجماع لا يكون حجَّة إلا إذا لم يكن في المسألة خلافٌ قبل انعقاده. وهذا تقرير الكرخي. أما الإمام محمَّد الشيباني فلا يتَّفق مع شيخه في هذه المسألة، وعن أبي يوسف قولان فيها: أحدهما موافق لشيخه أبي حنيفة، والآخر موافق لقول الإمام محمَّد.

وإذا انقضى عصرٌ على قولين، فلا يُسمَح بعد ذلك العصر بإحداث قولٍ ثالثٍ مخالفٍ للقولين السابقين، ويُسمَّى هذا الإجماع بالإجماع المركَّب.

ويجب نقلُ انعقاد الإجماع إلى الأجيال اللاحقة من خلال مجموعة كبيرة من الرواة في كل عصر، وذلك لقطع الشكِّ في كونه إجماعًا غير صحيح. ويطلق على الإجماع المنقول على هذا النحو الإجماع المتواتر، أما ما لم ينقل نقلًا متواترًا فيُسمَّى بإجماع الآحاد. والنوع الأول يوجِب العلمَ والعملَ، أما النوع الثاني فلا يوجِب العلمَ؛ أي: إننا لا نستطيع أن نجزم بالعلم بصحته، لكنَّ العملَ به واجب.

هذه إذن هي نظرية الإجماع، الأصل الثالث للقانون العام المحمدي أو نظام التشريع. لكن أساسه وجذره مخلخل ضعيف؛ وذلك ـ أولًا ـ لمخالفة بعض أكبر الفقهاء والعلماء الذين قالوا بعدم وجود مِثل هذا الإجماع أصلًا؛ لأنه مستحيل من الناحية العملية. وثانيًا: لمخالفة من لم يحتجوا إلا بإجماع الصحابة. وثالثًا: لأن بعضهم لا يحتجُّ بأي إجماع حتى إجماع الصحابة. ورابعًا: لو فرض وقوع مثل هذا الإجماع وأن حجيَّتَه عامَّة، فمن المستحيل

أن يُنقل الإجماع بالتواتر ليصبح العمل به لازمًا. فمن العبث أن تعتقد بالقول المجمع عليه إذا لم تكن تعلم يقينًا هل انعقد الإجماع أم لا.

ويبدو أنَّ معلومات السيد سيل حول الإجماع كانت خاطئة، كما يتبيَّن من كتابه The Faith of Islam (أي: عقيدة الإسلام). فجميع اقتباساتِه حول الموضوع منقولة من المصادر الثانوية، التي ينبغي ألا يُعتدَّ بها على الإطلاق. وهو ينقل عمَّا أسماه بـ«كتاب ديني معتمَدٍ يكثُر استعمالُه في الهند»، ما يلي: «الإجماع هو أنه لا يجوز تقليد غير الأئمَّة الأربعة» (ص١٩). ثم يكتب أيضًا دون الإحالة إلى أي «كتاب معتمد في الإلٰهيات»[١٣]: «إجماع الأئمَّة الأربعة مُلزِمٌ لجميع أهل السُّنَّة» (ص٢٣). والآن ينبغي أن يُبحث فيما إذا كان هناك إجماع أصلًا على النحو الموصوف أعلاه على التقليد الأعمى لهؤلاء الأئمَّة، أو فيما إذا كان هؤلاء الأئمَّة أصلًا يشكِّل اتفاقهم إجماعًا أم لا. فأمَّا المسألة الأولى فلا دليل عليها؛ وأما المسألة الثانية فهي ساقطة على وجهها؛ لأن الأئمَّة الأربعة لم يكونوا في زمانٍ واحد، فكيف يمكن إذن أن ينعقد بينهم إجماع؟

القِياس:

يُخطئ السيد سيل في وصفه للقياس بأنه الأصل الرابع للإسلام[١٤]. وقد وقع هذا الرجل الموقَّر في خطأ فادحٍ آخر عندما وصفه بأنه من أسس الإيمان[١٥]. من الناحية الفنية، فالقياس معناه الحجج والأقيسة التي ترجع إلى القرآن أو الأحاديث أو الإجماع. فلذلك ليس القياس مصدرًا مستقلًا للفقه، فالعلَّة (السبب أو الدافع [وراء الحكم]) يجب أن تكون موجودةً في أحد المصادر الثلاثة الأخرى للفقه. وكل الحجج القياسية مشكوكٌ في أصلها، ولا يمكن بأيِّ حالٍ أن يكون لها أيُّ وزنٍ أو حجَّة. وعلى الرغم

---

(١٣) هذا الموضوع لا علاقة له بكتب الإلهيات المحمدية، فهو داخل في نطاق الفقه أو أصول الفقه، ولا علاقة له بالإلهيات أو العقائد. والأئمَّة الأربعة لم يُطلَق عليهم قطُّ أنهم من علماء الإلهيات، فلم يكونوا إلا فقهاء أو مفتين.

(١٤) *The Faith of Islam, p.27.*

(١٥) المصدر السابق.

من ذلك، فالقياس يُعَدُّ أعظم مصادر القانون المدني المحمَّدي. فكيف يمكن بعد ذلك أن يوصف بأنه قانون نهائيٌّ أو غير قابل للتغيير؟

لقد أنكر الصحابيُّ ابن مسعود (ت٣٢هـ) حجيةَ القياس وكونه أصلًا للفقه، وكذلك عامر الشعبي، وهو أحد التابعين في الكوفة (ت١٠٩هـ)، ومحمد بن سيرين (ت١١٠هـ)، والحسن البصري (ت١١٠هـ)، وإبراهيم النظام (ت٢٣١هـ)[16]. كما أنكر داود الأصفهاني، مؤسس المذهب الظاهري (ت٢٧٠هـ)، وابنه محمد [بن داود بن] علي (ت٢٩٤هـ) الفقيه الكبير، وأبو بكر بن أبي عاصم [الضحَّاك، ٨٢٢ ـ ٩٠٩]، الفقيه المشهور في القرن الرابع الهجري؛ حجيَّة القياس أو الاستنباطات الفقهية، ورفضوا هذه الطريقة في الاستدلال.

والحافظ أبو محمد علي بن حزم، المشهور باسم ابن حزم، المؤلف الإسباني صاحب الصِّيت الكبير في العقيدة والفقه (ت٤٠٠هـ)، كتب رسالةً في إبطال الرأي والقياس والاستحسان، واعتبار القياس من أدلَّة الفقه.

بعض فصول القانون المدني تستلزم أن يُعاد كتابتها:

لا ريب أن العديد من أحكام الفقه المحمَّدي كانت ملائِمةً تمامًا لحالة الحياة القائمة آنذاك، في كل مرحلة من مراحل تطورها، وحتى الآن، في المواضع التي لم تشهد أي تغيرات، فتلك الأحكام ملائمة بما يكفي لغرض الحكم الصالح وتنظيم المجتمع. ولكن هناك بعض المسائل التي لا يمكن التوفيقُ فيها بين القانون العام المحمَّدي والاحتياجات الحديثة للإسلام، سواء في الهند أو تركيا، ويلزم تعديلها. فينبغي إعادة كتابة الفصول التالية من القانون العام، وهي الفصول المتعلِّقة بالأحكام السياسية، والرق، والتسري، والزواج، والطلاق، وأحكام غير المسلمين، وذلك بما يتوافق مع التفسيرات الصارمة للقرآن، كما بيَّنتُ في الصفحات التالية.

---

(١٦) انظر ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري، حيث نقل عن ابن عبد البر والدارمي وغيرهما.

المساواة بين المواطنين:

يجب منح المساواة القانونية والسياسية والاجتماعية على نطاقٍ أكثرَ ليبراليةً من الذي تتيحه مختلف الخطوط والفرمانات للسلاطين [العثمانيين] الأتراك[١٧]، من الناحية النظرية وكذلك العملية، حتى في المحاكم الشرعية أو الدينية في تركيا. ومن ناحية أخرى، يجب السماح للمسلمين ـ في مسائل معينة ـ بالامتثال للقوانين الأجنبية؛ الذين يعيشون في ظلِّ الحكم المسيحي، كما في روسيا أو الهند أو الجزائر. ويجب أن تُمنَح المساواةُ السياسية والاجتماعية للمواطنين في الهند البريطانية، عمليًّا وبصورة حرَّة. إنَّ ممارساتِ عدم المساواة السياسية والتمييز العنصري والازدراء الاجتماعي، التي أظهرها الإنكليز في الهند تجاه رعاياهم ـ المواطنين الأصليين ـ هي أمرٌ مُهينٌ ومحبِط للغاية.

كتب الميجور أوزبورن: «إن تجربة الحكم البريطاني في الهند تبيِّن أنه عندما تكون قوة التعاطف الناعمة والمقنعة مطلوبة ـ حيث لا توجد المساواة الاجتماعية أو لا يمكن أن توجد ـ فإنَّ الهوَّة التي تفصل بين الغازي والمهزوم ستبقى واسعةً. ففي حدود هندوستان أنشأنا السلام، ووضعنا في متناول شعبها الكنوز الفكرية التي راكمها الغرب السعيد، لكننا ما زلنا أبعد من أي وقتٍ مضى عن كسب تعاطفهم. ربما لم يبغض الشعب الهندي الإنكليز قطُّ كما يُبغضونهم في يومنا هذا. ففي هذا البلد مئات من المحمديين والهندوس الذين يؤمنون بوضوح ـ كأي أوروبيٍّ ـ ببطلان معتقدات أجدادهم، وعدم توافق طرقهم القديمةً للحياة مع التقدُّم الفكري والاجتماعي. لكن مثل هذه القناعات لم تنتزعهم من الإقرار الظاهري الخارجي بتلك المعتقدات، والمراعاة الجادة لتلك الممارسات البائدة. فهم يتشبثون بها احتجاجًا على الغازي. ويفضلون دفن أنفسهم في الظلام، على أن يتوجهوا نحو النور خلف مرشدين يبغضونهم. ولماذا كان هذا؟ ذلك لأن وجود الرجل الإنكليزي في الهند هو جرحٌ أصاب احترامهم للذات، وهو جرح لن يشفى أبدًا، كما أن التجربة اليومية في كل يومٍ تقريبًا تؤدي إلى نزفه

---

(١٧) منحت إصلاحات حركة التنظيمات في القرن التاسع عشر حقَّ المواطنة لجميع رعايا الدولة العثمانية. (المحرر)

مجددًا. والرجل الإنكليزي لا يريد أن يجرح شعورهم، لكنه لا يمكنه ألَّا يشير خطابه وآدابه وأفعاله إلى ذلك الاقتناع الهادئ الجازم بتفوقه غير المحدود، الذي يشعر في داخله أنه يتمتَّع به. إنَّ تفرده يرجع - جزئيًا بطبيعة الحال - إلى عزلته الصارمة، لكنه يرجع في الأصل إلى دستور المجتمع الأصلي، الذي يجعل التداخل الحرَّ بين الجنسين مستحيلًا بكل بساطة. ولكن من ناحية أخرى، فليس غريبًا أن يكون المواطن الأصلي غير قادر على التسامح مع مثل هذه الصعوبات. فهو لا يرى إلا جنسًا أجنبيًا عنه، يستقرُّ في الأرض التي حكمها أجداده، ويتصرَّفون كأنهم من طِينة أرقى من طينة الأشخاص الذين تسلطوا عليهم. وهو يعلم ويشعر أنه لا يستطيع أن يدخل إلى حضرتهم إلا وذكَّروه في كل لحظة بأنه أقلُّ شأنًا منهم. وعجزه عن الاعتراض على هذه الإهانة الضِّمنية (لأنه يراها هكذا)، وعجزه عن تحرير نفسه من اليد القوية التي تمسك بيده، يؤدي بلا ريبٍ إلى تكثيف مرارة كراهيته. إنَّ ما فعلناه في الهند هو أننا حوَّلناها إلى سجن مثاليٍّ ضخم. فالانضباط الذي أقمناه فيها مثير للإعجاب، لكن الناس يعلمون أنهم سجناء، وهم يكرهوننا لأننا القائمون على سجنهم. وإلى أن يتبيَّن أن السجن أداةٌ فعَّالة لغرس الفضائل وأن السجَّان مبشِّر ناجح: فمن الحماقة أن نتوقَّع تجديد الهند. لا ريب في استمرار التقارير التي تُكتب حول التقدُّم المادي والأخلاقي، لكننا إذا قدَّرنا آثار الحكم البريطاني، ليس من خلال الإحصائيات التجارية وإنما من خلال نتائجه على روح الإنسان، فسوف نجد أن الأجناس التي تعيش في الهند قد تراجعت في شجاعتها ورجولتها، وجميع الصفات التي تنتج أمَّة قوية، بما يتناسب مع المدَّة التي تعرضوا فيها للتأثير الحادِّ للاستبداد الأجنبي. ولا توجد أيُّ قوة بشرية يمكنها إيقاف الانحطاط في شعبٍ محروم من الحرية السياسية، إلا بردِّ هذه الحرية إليه. إنَّ هذا الحكم بالدمار يتوهج من سجلات التاريخ الماضي، كتلك الكتابات النارية على جدران قصر بلشاصر. ومن الخرف أن نفترض أن الحكم البريطاني في الهند سيسير على خلاف هذه السُّنَّة التي لا تتغيَّر»[١٨].

(١٨) Major R. D. Osborn, *Islam under the Arabs* (London, 1876), pp. 274-276.

من يمكنه القيام بالإصلاحات المقترحة؟

لكن السؤال الطبيعي الذي يطرح نفسه الآن أمامنا هو: مَنْ يستطيع القيام بالإصلاحات المقترحة المذكورة أعلاه؟ أجيب على الفور: إنه صاحب الجلالة السلطان [العثماني]. فهو مؤهل تمامًا للقيام بأي إصلاحاتٍ سياسية أو قانونية أو اجتماعية بسلطة القرآن، تمامًا كما وضع السلاطين السابقون بعض التدابير والإجراءات المفيدة في القانون والسياسة، في مخالفة مباشرة للقانون العام للمذهب الحنفي. وهو [أي: السلطان] السلطة القانونية الوحيدة في مسائل الابتكار؛ لكونه خليفةَ خلفاء الرسول، وأمير المؤمنين، والصوت الحيَّ للإسلام. كان الخلفاء الأربعة الراشدون ـ بلا شكٍّ ـ يتمتَّعون بسلطة التشريع، وقد عدَّلوا باجتهاداتهم لمَّا أرادوا القوانين ـ غير المكتوبة آنذاك ـ للإسلام. فالصورة المتخيَّلة الموهُومة للخليفة القرشي، الذي يختاره المؤمنون ويكون مقرُّه في مكة، ويدعو العلماء من جميع أنحاء العالم إلى مجلسه في وقت الحج، لتعيين مجتهدٍ جديدٍ لدعم بعض التعديلات على الشريعة اللازمة لرفاهية الإسلام، وأن يستنبطها من الأحاديث النبوية ـ كما يقترح السيد ويلفرد بلانت [١٨٤٠ ـ ١٩٢٢م] ـ؛ كل هذا ليس بأمر لازمٍ على الإطلاق[١٩].

وقد ذكر بعضُ العارفين بحقائق الأمور أنَّ كل ما هو مطلوب لإصلاح تركيا هو أن القانون أو أوامر السلطان ينبغي أن تحلَّ محلَّ الفقه الحنفي. والسلطان مختصٌّ بما يكفي لقيامه بذلك، بصفته سلطانًا أو خليفةً. وفكرة أن الإسلام لن يكون دين الدولة في تلك الحالة لا أساس لها من الصحَّة؛ لأن الدين الإسلامي ليس عائقًا أمام الإدارة الجيدة للحكومة التركية. والسلطان ـ بصفته الخليفة ـ ليس ملزمًا بالحفاظ على الفقه الحنفي، الذي قيل إنه لا يناسب ظروف الحياة الحديثة. إن الخلفاء الراشدين كانوا قبل تصنيف الفقه الحنفي، وخلال عصور الخلافة اللاحقة لم يكن العمل بالفقه الحنفي عامًّا ولا تامًّا، فكانت في البلدان المحمَّدية المختلفة مذاهبُ وقوانينُ مختلفة.

(١٩) Wilfrid S. Blunt, *The Future of Islam* (London, 1882), pp. 165-166.

كيف تبدأ الإصلاحات المقترحة: إلى ماذا نحتكم؟

لا أتفق مع الكولونيل أوزبورن، الذي يشير إلى أن الثورة الدينية لازمة قبل أن يبدأ الإصلاح السياسي في البلدان المحمَّدية. لن أعيد أسبابي هنا، حيث سبق أن بيَّنتُ تمامًا كيف يمكن تنفيذ الإصلاحات الاجتماعية والقانونية والسياسية في البلدان المحمَّدية. لكني سأناقش هنا بإيجاز كيف يمكن أن تبدأ تلك الإصلاحات. إلى ماذا نحتكم؟

قال الميجور أوزبورن: «ليس في تاريخ الإسلام جريمةٌ أو عيبٌ لم يكن له ما يقابله في تاريخ المسيحية. فقد أخطأ المسيحيون فاستبدلوا بالعنصر الحيويِّ من الدين شكلياتٍ لا حياة فيها؛ والمسيحيون أوَّلوا الإنجيل وبرَّروا به أسوأ الفظائع الوحشية للاضطهاد الديني؛ والمسيحيون بذلوا كلَّ ما في وسعهم لتقييد الفكر والأخلاق في الحدود التي تحدِّدها المرجعيات البشرية؛ لكنَّ أكبر شاهد ضد جميع هذه الأخطاء هو المسيح نفسه. فيمكن لكلِّ مُصْلِحٍ قام للاحتجاج عليهم أن يستعين به وبتعاليمه ويجعله مرجعه ومبرِّره. ولكنْ لا يمكن لأيِّ مسلم أن يرفع صوته بإدانة تعدُّد الزوجات والرقِّ والقتل والحروب الدينية والاضطهاد الديني، دون أن يُدين النبيَّ نفسَه؛ وبذلك يخرج من زمرة المؤمنين»[٢٠].

لقد اعترضتُ على تعدُّد الزوجات، والرقِّ، والتعصُّبِ، وعدَم التسامُح في هذا الكتاب، وقد رجعت في ذلك إلى القرآن وتعاليم محمَّد. وقد ناقشت موضوعات القتل والحروب الدينية والاضطهاد الديني مناقشةً مستفيضةً في كتابي الآخر، بعنوان: كل حروب محمَّد كانت دفاعية[٢١]. وانظر أيضًا الصفحات من ١٣ إلى ١٦ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

جميع الإصلاحات السياسية والاجتماعية والقانونية، التي تناولتها الصفحات التالية تستند إلى مرجعية القرآن وتبريره. لقد فسَّر المحمديون القرآن وجعلوه يدعو إلى تعدُّد الزوجات، والطلاق التعسُّفي، والرقِّ، والتسرِّي، والحروب الدينية. لكن أكبر شاهد على خطأ كل هذا هو القرآن

(٢٠) Robert Durie Osborn, Major in the Bengal Staff Corps, *Islam under the Khalifs of Baghdad* (London, 1777), p. 80.

(٢١) Is being printed by Messrs. Thackers, Spink, and Company, Calcutta[...].

نفسه. وللاطلاع على الأوامر القرآنية ضد كل ما سبق، ارجع إلى الآيات التالية:

ضد تعدُّد الزوجات: [النساء: ٣ و١٢٨].

ضد الطلاق التعسُّفي: [البقرة: ٢٢٦ و٢٢٧ و٢٢٩ و٢٣٠ و٢٣٧ و٢٣٨]؛ [المائدة: ٢٣ ـ ٢٥، و٣٨، و٣٩، و١٢٧ ـ ١٢٩]؛ [الأحزاب: ٤٩]؛ [المجادلة: ٢، و٥]؛ [الطلاق: ١ و٢ و٦].

ضد عدم التسامح الديني: [الكافرون]؛ [الغاشية: ٢١ ـ ٢٤]؛ [ق: ٤٥ و٤٦]؛ [الجن: ٢١ ـ ٢٤]؛ [النحل: ٣٧ و٨٤]؛ [العنكبوت: ١٧]؛ [الكهف: ٤٠]؛ [الشورى: ٤٧]؛ [البقرة: ٢٥٧]؛ [الدخان: ١٢]؛ [آل عمران: ١٩]؛ [النور: ٥٣]؛ [التوبة: ٦]؛ [المائدة: ٩٣ و٩٩]؛ [الكهف: ٢٨]؛ [الزمر: ١٦ و١٧]؛ [الأنعام: ١٠٧]؛ [يونس: ٩٩].

ضد الرقّ: [البلد: ٨ ـ ١٥]؛ [البقرة: ١٧٢]؛ [النور: ٣٣]؛ [المائدة: ٩١]؛ [محمد: ٤]؛ [التوبة: ٦٠].

ضد التسرّي: [النساء: ٣ و٢٩ ـ ٣٢]؛ [النور: ٣٢]؛ [المائدة: ٧].

وسوف أنقل الآية الأخيرة لأنها لم ترد في الصفحة ١٧٤ من هذا الكتاب: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ﴾ [المائدة: ٥].

يشير السيد ستانلي لين ـ بول [١٨٥٤ ـ ١٩٣١م] في مقدمته لاختيارات [إدوارد] لين [١٨٠١ ـ ١٨٧٦م] من القرآن الكريم إلى أنه: «إذا قُدِّر للإسلام أن يكون قوةً للخير في المستقبل، فمن الضروري حتمًا قطع النظام الاجتماعي عن الدين. ففي البداية، بين شعب تقدَّم ولكن قليلًا على طريق التمدُّن، لم تكن عيوب ذلك النظام الاجتماعي واضحة؛ ولكن الآن، عندما يسعى الشرقيون إلى الاندماج على قدم المساواة مع الأوروبيين، ويحاولون تبنِّي أخلاق الغرب وعاداته، فمن الواضح أن وضع نسائهم يجب أن يتغيَّر تغيُّرًا جذريًا، إذا أردنا تحقيق أي نفع من نزعة الأَوْرَبة. والصعوبة تقع في الارتباط الوثيق بين الأوامر الدينيةً والاجتماعية في القرآن: فالأمران متشابكان تشابكًا يجعل من الصعب رؤية كيف يمكن فكُّ هذا التشابك دون

تدمير كليهما. فلا بدَّ من تعديل نظرية الوحي. يجب على المسلمين أن يتخلوا عن عقيدة الوحي النصيّ اللفظي للقرآن، وأن يعملوا بحسّهم الأخلاقي في التمييز بين الخاص والعام، والمؤقت والدائم: يجب عليهم أن يدركوا أن الكثير مما جاء في تعاليم محمَّد، وإن كان مفيدًا نافعًا في زمانه، فلا يلائم ظروف الحياة الراهنة؛ وأن معرفته كانت جزئيةً في كثير من الأحيان، وأن حكمه يخطئ أحيانًا، وأن الحسَّ الأخلاقيَّ قادرٌ على التعليم كالفكر تمامًا؛ ولذلك فما كان يبدو أخلاقيًّا وحكيمًا في القرن السابع قد يبدو انتحاريًّا وغير أخلاقيٍّ في مجتمع في القرن التاسع عشر. لقد قال محمَّد نفسه، وفقًا لبعض الأحاديث: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتُكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر». ويبدو أنه تنبَّأ بأنه سيأتي زمان ستحتاج فيه لوائحُه البسيطة إلى تعديل: «إنكم في زمان من ترك منكم عُشر ما أُمر به هلك، ثم يأتي زمان من عمل منهم بعُشر ما أُمر به نجا»»[٢٢].

لقد بيَّنتُ هنا وكذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب أن الدين الإسلامي منفصِلٌ تمامًا عن غرس نظام اجتماعيٍّ. فالسياسة المحمَّدية والنظام الاجتماعي لا علاقة لهما بالدين. وعلى الرغم من محاولة المحمَّديين في الأزمنة المتأخرة لمزج نظامهم الاجتماعي بالقرآن، تمامًا كما فعل اليهود والمسيحيون في تطبيقهم لتعاليم الكتاب المقدَّس على أعراف حياتهم اليومية، فلم يبلغ الاشتباك حدًّا يقال معه: «من الصعب رؤية كيف يمكن فكُّ هذا التشابك دون تدمير كليهما». فالقيام بالإصلاحات المقترحة لا يستلزم ولا يقتضي تعديل نظرية الوحي.

الإصلاحات السياسية والاجتماعية التي أوضحتها في الجزأين الأول والثاني من هذا الكتاب ليست استدلالاتٍ بالحيل المتكلفة ولا تأويلاتٍ صدفية اتفاقية، وليست بناءاتٍ قياسية في القرآن؛ لكنها خلافًا لذلك تعاليمُ واضحة، لا تستدلُّ إلا بالظاهر أو النص أو المفسَّر أو المحكم الواضح من أوامر القرآن.

---

(٢٢) مشكاة المصابيح للخطيب التبريزي، الجزء ١، ص٤٦ و٥١.

القرآن ليس عائقًا أمام التطوُّر الروحي أو الإصلاحات السياسية والاجتماعية:

وخُلاصةُ القول هي أن القرآن أو تعاليم محمَّدٍ ليست عقباتٍ أو عوائقَ أمام التطور الروحي أو التفكير الحر عند المحمَّديين، ولا تشكِّل عقبةً أمام الابتكار في أي مجالٍ من مجالات الحياة، سواء في الأمور السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية أو الأخلاقية. وكلُّ الجهود التي تُبذل في مجال التنمية الروحية والاجتماعية حضَّ القرآن عليها في عدَّة آيات، ووصفها بأنها جديرةٌ بالاهتمام.

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٨﴾﴾ [الزمر: ١٧، ١٨].

﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٢٧].

﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ﴾ [البقرة: ١٤٨].

﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ﴾ [المائدة: ٣٣].

﴿وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [فاطر: ٢٩].

﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَهُمْ لَهَا سَٰبِقُونَ ﴿٦١﴾﴾ [المؤمنون: ٦١].

﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤].

هذه الآيات تفرض تطوُّر العقل المسلم في جميع مجالات الحياة.

لا خَلْطَ بين الدين والدولة:

في صحيح مسلم حديثٌ مفاده أن النبيَّ محمَّدًا ﷺ قدم المدينة وهم يلقحون النخل[٢٣]، [فقال: ما تصنعون؟ قالوا: كنَّا نصنعه]، فقال: «لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرًا»، فتركوه فنقصت، فذكروا ذلك له، فقال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتُكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي

(٢٣) أي: يلقِّحون أعذاق إناث النخل بطلع ذكورها [كما في لسان العرب]، وانظر:
Lane's Arabic Lexicon, book 1, part 1, p. 5.

فإنما أنا بَشَر»(٢٤).

هذا يبيِّن أن محمَّدًا لم يجعل من أفعاله وأقواله قواعدَ للسلوك معصومةً لا تخطئ أو لا تقبل التغيير في الشؤون المدنية والسياسية، أو بعبارة أخرى: لم يخلط بين الدين والدولة. والمثل العربي القائل: «الملك والدين توأمان» ليس إلا كلمةً لعامَّة الناس، وليس مبدًا دينيًّا إسلاميًا. فمن الخطأ أن نظنَّ أن أفعال النبيِّ وأقوالَه تغطي جميع القوانين، سواء كانت سياسية أو مدنية أو اجتماعية أو أخلاقية.

التفكير الحر حضَّ عليه النبيُّ

روى الترمذي وأبو داود والدارمي أن النبيَّ لما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن، قال له: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟». قال معاذ: «أقضي بما في كتاب الله»، فسأله: «فإن لم يكن في كتاب الله؟»، قال: «فبسُنَّة رسول الله ﷺ»، قال: «فإن لم يكن في سُنَّة رسول الله؟»، قال: «أجتهد رأيي ولا آلو»(٢٥). فقال النبيُّ: **«الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله»**.

الواضح من هذه القصَّة أن محمَّدًا لم يكن يقصد قطُّ أن يكون لتعاليمه أثر مستبدٌّ في العالم الإسلامي، وأن تصبح عقباتٍ عامَّة أمام جميع أنواع الإصلاحات السياسية والاجتماعية. لم يكن يمنع أيَّ تغيير، ولم يكن راغبًا في أن يظلَّ الإسلام ثابتًا لا يتغير، ولم يكن يقصد قطُّ أن يجعل التشريع استنباطيًّا محضًا؛ بل على العكس من ذلك جعله استقرائيًّا. كان معاذ سيعتمد على اجتهاده، مما يجعل التشريع استقرائيًّا خالصًا. وهذا الحديث لا يحضُّ على التقدُّم المستنير فحسب؛ بل يحثُّ أيضًا على النموِّ الرشيد والصحيِّ للعقل، ويقود إلى البحث عن حقائق جديدة.

وفيما يخصُّ هذا الحديث، يقول السيد أمير علي [المصلح الهندي،

---

(٢٤) انظر: مشكاة المصابيح، فصل الاعتصام بالسنة.

(٢٥) روى الترمذي هذا الحديث عن هناد بن السري حدثنا وكيع بن الجراح عن شعبة بن الحجاج عن أبي عون الثقفي عن الحارث بن عمرو عن رجال من أصحاب معاذ عن معاذ ﷺ. وروى نحوه عن محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر وعبد الرحمٰن بن مهدي قالا حدثنا شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو ابن أخٍ للمغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص عن معاذ عن النبي ﷺ.

١٨٤٩هـ - ١٩٢٨م؛ انظر الفصل الثالث والأربعين]: «لقد كان «عصر المبادئ النشطة» الذي بشَّر به محمَّد»[٢٦]، وعن ذلك يقول السيد سيل: «صحيح أن الاجتهاد؛ يعني: حرفيًّا «بذل الجهد»، وصحيحٌ أن الصحابة والمجتهدين المطلقين لديهم السلطة لممارسة حكمهم في الحالات المشتبهة، وأن يحكموا وفقًا لما يرونه مناسبًا، بشرط ألَّا يتعارض حكمهم مع القرآن والسُّنَّة؛ ولكن هذا لا يُثبِت بحالٍ أن الإسلام لديه أي قدرة على التقدُّم، أو أن محمَّدًا قد «بشَّر بعصرٍ من المبادئ النشطة»، أو أن «كلماته تتنفَّس طاقةً وقوةً، وتنشر حياةً جديدةً في قلب الإنسانية النائم». لأنَّ مصطلح «الاجتهاد» قد يكون معناه - عند الرجال الذين ذكرتهم - يمكن ترجمته ترجمةً تقريبية إلى: «حكم المرء ورأيه الخاص»، فلم يعد هذا معناه الآن؛ بل هو مصطلح فنيٌّ خالص، وهو لا يستخدم الآن إلا في الإشارة إلى الحالة الصعبة من القياس على ما ورد في القرآن والسُّنَّة».

وقع السيد سيل في خطأ واضح في قوله إن مصطلح «الاجتهاد» الذي يمكن أن يترجم كما قال إلى «حكم المرء ورأيه الخاص» لا يمكن أن يكون له هذا المعنى الآن. فإنه بنفسه بيَّن أن هذه الكلمة كانت سابقًا - أي: في زمن محمَّد حتى الزمان الذي قُيِّدت فيه الكلمة بالمصطلح الفقهي أو القانوني الفني، بعد قرون من وفاة محمَّد - تعني «حكم المرء ورأيه الخاص». ونحن نعلم أن كلمة «الاجتهاد» في اصطلاح أصول الفقه المحمَّدي - وهو علم متأخر - تُعَدُّ مصطلحًا فنيًّا محضًا، وأنها تستخدم في ذلك العلم للتعبير عن قياس مسألة مشكلة على ما ورد في الكتاب والسُّنَّة. لكن الحال لم تكن كذلك خلال زمن محمَّد. ففي اللغة العربية الفصحى كانت الكلمة وما زالت تُستخدم في معنى «بذل الجهد»، وإذا اقترنت بكلمة «الرأي»، فمعناها بذل الجهد لتكوين رأيٍ أو حكم. قال معاذ: «أجتهد رأيي ولا آلو». لكنَّ السيد سيل يرى أن معاذًا استعمل كلمة «الاجتهاد» - التي هي الآن تُعَدُّ مصطلحًا للفقهاء - بالمعنى الفني للكلمة، لكن هذا ظنٌّ فاسد. **فأولًا**: لم يستخدم معاذ كلمة «اجتهاد» وحدها، التي أصبحت الآن مقصورةً على معنى فنيٍّ معيَّن، لكنه قرنها بكلمة أخرى: «أجتهد رأيي». **وثانيًا**: لم يكن ليمكنه أن يستعملها

(٢٦) Syed Ameer 'Ali, Moulvi, M.A., LL.B., *A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammed* (London, 1873), p. 290.

بالمعنى الفني المتأخر الذي تستعمل فيه الكلمة الآن، الذي لم يصطلح عليه الفقهاء إلا بعد وفاة معاذ بقرون.

حديث معاذ يضمن لنا التقدُّمَ المستنيرَ ويُزيل أغلالَ الماضي:

ليس تركيزُنا على كلمة الاجتهاد؛ لأنها ببساطة تعني بذل الجهد، سواء كان معنويًّا خلقيًّا أو عقليًّا، لكننا نركِّز على الرأي والحكم والفكر؛ وهذا الحديث يؤمِّن لنا مجالًا واسعًا من التقدُّم والتطوُّر الروحي، والنمو الأخلاقي، والترقي الفكري المستنير، والتشريعات بعد إصلاحها. وهو يحرِّرنا من المذاهب الفقهية الأربعة، ويحثنا على أن نبني جميع التشريعات على الاحتياجات المعيشية الراهنة، لا على الأفكار المتحجِّرة من الماضي.

الفصل الأربعون

السيد أحمد خان

محاضرة حول الإسلام

كان السيد أحمد خان (شمال الهند، ١٨١٧ ـ ١٨٨٩م) أبرزَ الروَّاد الأوائل لحركة التحديث بين مسلمي الهند، وبرز خاصةً لدعوته إلى الإصلاحات الاجتماعية والتعليمية. نشأ في عائلة نبيلة، وشبَّ في منزل جدِّه عندما تُوفِّي والده الشاب. لم يتلقَّ خان تعليمًا تقليديًّا في المدارس الدينية، لكنه درس القرآن باللغة العربية والكلاسيكيات الفارسية. وبصفته موظفًا في القضاء الاستعماري البريطاني، تأثَّر كثيرًا بفشل النضال من أجل الاستقلال في عام ١٨٥٧م. نشط أحمد خان في تحليل أسباب الثورة، وأسباب ما عدَّه الكثيرون تخلُّفًا للمسلمين في المجالات العلمية والاجتماعية. وخلُص إلى أنه يمكن سدُّ احتياجات المسلمين من خلال برنامج تعليميٍّ يضمُّ كلًّا من الموضوعات الحديثة واحترام القيم الإسلامية. ولذلك، أسَّس جامعة الأنغلو ـ أورينتال المحمَّدية في أليغاره في شمال الهند في عام ١٨٧٥م، حيث كانت تقدِّم التعليم العالي باللغة الإنكليزية، وكانت مجلته تهذيب الأخلاق معرضًا للفكر الحداثي، حيث تُنشَر مقالاته ومقالات أنصاره ممَّن يشاطرونه التفكير. تضمَّنت الموضوعات السائدة في كتاباته تفسيرًا «غير أسطوري/ ميثولوجي» للقرآن، وتناول النصوص المقدَّسة بما ينسجم مع العلم والعقل، ونقد الحديث النبوي، والدعوة إلى تجديد الاجتهاد. وفي المقال التالي، يطرح السير السيد أحمد خان ـ وقد منحته الإمبراطورية البريطانية لقب الفارس في عام ١٨٨ ـ قضية تجديد اللاهوت الإسلامي، القادر على ضمان فهمٍ مناسبٍ علميٍّ وعقلانيٍّ للحقيقة الدينية[١].

---

(١) Altaf Hussain Hali, *Hayat-i Javid (Immortal Life)*, translated by David J. Mathews =

Source: Sayyid Ahmad Khan, "Lecture on Islam," translated from Urdu by Christian W. Troll in *Sayyid Ahmad Khan: A Rein-terpretation of Muslim Theology* (New Delhi, India: Vikas Publishing House, 1978), pp. 307-332. Lecture delivered in Lahore on February 2, 1884, before the Anjuman-i Himayat-i Islam (Islamic Protection Association).

كتبت المقدمة: مارسيا هرمانسن.

(New Delhi, India: Rupa & Co., 1994); J. M. S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir= Sayyid Ahmad Khan* (Lahore, Pakistan: Ashraf, 1958). B. A. Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan* (Lahore, Pakistan: Institute of Islamic Culture 1957); Hafeez Malik, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan* (New York: Columbia University Press, 1980). Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi, India: Vikas, 1978).

محاضرة حول الإسلام

[(أ) لا ادعاء لتعاليم ملزمة]:

إخواني في الدين! لقد جئتُم هنا اليوم راغبين أن أطرح عليكم أفكاري حول الإسلام؛ ولذلك فأنا ممتنٌّ لكم، وليس عندي اعتراضٌ على ذكر أفكاري أمام الأصدقاء الذين يريدون الاستماعَ إليها. لكنَّني أولًا أريد أن أقول: أنا إنسانٌ جاهل، لستُ من الملالي ولا المفتين ولا القضاة ولا الدعاة، كما أنني لا أتمنَّى من أحدٍ أن يتبع أفكاري اتباعًا [أعمى]، حتى أقرب أصدقائي. فعندي لا يوجد أي إنسان - إلا رسول الله ﷺ - لديه مثل هذه السلطة على القلوب والأرواح - أي: فيما يتعلَّق بما بين الإنسان وربِّه -، ليريد من الناس أن يتبعوه اتباعًا [أعمى]. فهذه رُتبة الرُّسُل، وآخرهم رسول الله محمد المصطفى - أحيا الله دينه أزلًا وأبدًا - ولا شكَّ أنه سيحفظ دينه حيًّا؛ كما كان بلا بداية، فكذلك سيكون بلا نهاية. وقد خُتِمت النبوَّةُ بدين الإسلام.

ولكن قبل أن أطرح أفكاري، أودُّ أولًا أن أبيِّن هدفي من تقديمها. أعتقد أن هذا العالم، منذ أن سكنه البشرُ ومنذ أن بدأ الله إرسال أنبيائه ورسله - منذ ذلك الزمان وحتى يومنا هذا - كانت فيه مجموعتان من البشر. المجموعة الأولى هي التي قال الله تعالى فيها: ﴿وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ [البقرة: ٢١٣]، ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦]، ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾﴾ [الشورى: ٣]. أما المجموعة الثانية، فقد قال تعالى لرسوله إنه لا يستطيع هداية مَنْ أحب هدايتهم، فمهما حاول - حتى إذا بخع نفسه - فلن يؤمنوا. وهاتان المجموعتان من البشر فصل القرآن الكريم في شأنهما تفصيلًا واضحًا.

ومن هنا يتبيَّن أن الله قد وضع فيمَنْ آمنوا سابقًا أو الآن؛ أي: في خلقتهم أو طبيعتهم: النزوعَ أو الميلَ إلى الإيمان أو إلى الكفر، فلا يمكن أن تتغيَّر طبيعة الإنسان، فتغييرُ هذا الأمر يتجاوز قدرة الإنسان نفسه، حتى ولو كان نبيًا.

[(ب) الاعتقاد الراسخ والاعتقاد النَّقدي]:

هذا يحدث يوميًا في جميع جوانب حياتنا. ففي هذا العالم تقع أشياءُ كثيرةٌ لا يمكن البرهنة على حقيقتها أو صدقها، ولكن ينشأ في القلب - عن أسباب غير معلومة - ما يُكتسب به اليقين التام بأنها حقٌّ وصدق. وهذا ينطبق تمامًا على الإسلام، فهناك الآلاف، أو مئات الآلاف، أو حتى عشرات الملايين من البشر، ممَّن ماتوا أو ممَّن هم أحياء الآن أو ممَّن عاشوا في زمن رسول الله ﷺ، قد آمنت قلوبهم وقبلت الهداية، وكانوا يؤمنون إيمانًا راسخًا بصدق دينه، حتى وإن لم يكن لديهم علمٌ بالأدلَّة على صدقه. والسبب الوحيد في هذا [الاعتقاد الراسخ] هو أنَّ الله جعل قلوبَهم على هيئةٍ تجعلهم - حتى مع الحد الأدنى من الإرشاد - يقبلون الصراط المستقيم، فقبلت قلوبهم هذه الهداية، وآمنوا. (هتافات). في هذه اللحظة أيضًا - والحمد لله - وسعت رحمة الله الآلاف وعشرات الآلاف وعشرات الملايين من المسلمين، فهؤلاء يؤمنون بالإسلام بقلوبهم دون معرفة البراهين على صدقه وفقًا لمبادئ المنطق والفلسفة. وأنا أعتقد أن الإيمان بالإسلام دون أدلَّة الفلسفة وبراهينها أقوى وأثبت ممَّن يقيم إيمانه بالإسلام على البراهين والأدلَّة الفلسفية؛ وذلك لأن ظلال الشكِّ والتردُّد لم تجد طريقًا إلى قلوبهم، فليس في قلوبهم متَّسع لذلك. هؤلاءِ هم أهل الجنَّة الذين سيدخلونها بغير حساب. (هتافات).

تذكَّرت قصَّة وقعت في بلدي، تعيش في منطقتنا قبيلة الرمغار [وهم فرعٌ من الراجبوت، واستقروا في منطقة غورغاون في البنجاب]، التي تحولت إلى الإسلام في وقتٍ ما. وربما حتى الفترة التي سبقت مولوي [شاه محمد] إسماعيل [الشهيد، المصلح الديني، ١٧٨٩ - ١٨٣١م]، كانت جميع عادات الهندوس منتشرةً بينهم. فكانوا يرتدون الدهوتي [من زي الهندوس] والسترة المفتوحة من اليسار [على الطراز الهندوسي، بدلًا من اليمين]، وكان

القاضي [المسلم] يعقِدُ الزَّواجَ، بينما يقودُ البرهميُّ العروسَ حول النار. كما كانت العديد من العادات الهندوسية الأخرى شائعةً بينهم. في أحد الأيام مَرَّ مسلمٌ بواحدة من قراهم، وكان عطشانَ وأراد أن يشرب، فرأى وعاءً من الفخار مملوءًا بالماء، لكنه شكَّ فيما إذا كانت هذه من مياه الهندوس أو المسلمين. فلمَّا سأل أحدهم أجابه بصرامة شديدة: «هل أنت أعمى؟ ألا ترى ذلك القدح فوق الوعاء؟»، كما لو كانت تلك علامةً أكيدةً على الإسلام؛ مع أن جميع الناس [المسلمين والهندوس] كانوا يشربون الماء من مثل هذا القَدَح. وقد أجابه المجيبُ بقسوة لأنَّ هذا المسافر شكَّ في كونه مسلمًا، على الرغم من وجود هذه العلامة الإسلامية [المزعومة].

إخواني! إذا كان هؤلاءِ جاهلين إلى هذا الحدِّ، فكيف يمكنهم أن يعرفوا تعاليم الإسلام والأدلَّة الفلسفية على صدقه؟ فليس هناك ما يمكن على أساسه أن يسموا أنفسهم بالمسلمين، إلا الإيمان بالله ورسوله. لكنني أؤكِّد لكم أنني أعتبر إيمانهم أقوى من إيماني بكثير، (ولماذا أتكلم عن إيمان غيري؟).

إخواني! إيمانُ هؤلاء الناس الذي لا يخالطه شكٌّ، الذين ليس في قلوبهم أدنى ريب، عادةً ما يكون راسخًا وقويًا. فهم يؤمنون بيقين قلوبهم بالله والنبيِّ ﷺ، ويصفون بالإسلام كل مَنْ تسمَّى به، ولا يحتاجون إلى دليل منطقيٍّ أو برهان فلسفيٍّ لمعرفة الله والإيمان بالنبي ﷺ، ويصدقون كل ما يقال لهم إنه مما علمهم الله إياه ورسوله، سواءٌ كان مخالفًا للعقل أو لا يقبل التصديق، أو كان صادقًا أو كاذبًا. هؤلاء الناس عندي هم نجوم الإيمان الراسخ، وهم نموذج الإسلام الراسخ وهم المسلمون حقًّا.

ولكن هناك أيضًا المجموعة الثانية التي تريد دليلًا على صدق كل شيء. هؤلاء يريدون أن تُشرَح لهم عقائد الإسلام بحجَّة فلسفيَّة، وأن يُنزع الشكُّ من قلوبهم حتى يشعروا بالرضا، ولا يريدون أن تتشكَّك قلوبهم بينما يقرون [ظاهرًا] بألسنتهم: «نعم، نعم»؛ خوفًا من الناس وبسبب ضغوط المجتمع. فهؤلاء هم الذين نتحدَّث ونتجادل معهم.

[(ج) سابقة للموقف الحالي]:

عندما ازدهر عهدُ الخلفاء العباسيين [٧٥٠ ـ ١٢٥٨]، وبلغ نجمُ

المسلمين أَوْجَهُ، اكتسبت الفلسفةُ اليونانية والعلوم الطبيعية شهرةً بين المسلمين، مما أدى إلى نشوء شُكوكٍ بين الناس في أسئلة كثيرة حول الإسلام. ولأنَّ الذين وقفوا على صِدْق مبادئ الفلسفة والعلوم الطبيعية وجدوا اختلافًا بين تلك العلوم والتعاليم الإسلامية المعاصرة لهم - التي تُوصِّل إليها من خلال الاجتهاد - فقد نشأت من ذلك شكوك حول الإسلام. وإذا كان بوسعنا أن نعتمد على التاريخ، فالثابت أن تلك الفترة شهدت هجماتٍ ضارية على الإسلام، ومع ذلك فلا ينبغي للإسلام أن يخشى ضررًا من هجمات أكبر أعدائه. كان على العلماء آنذاك أن يعرِّفوا الإسلام، وقد بذلوا جهودًا كبيرة للدفاع عن الإسلام ولنصره، تقبَّل الله جهودهم! لقد دافعوا عن الإسلام بثلاث وسائل. **الأولى**: إثباتُ خطأِ مبادئ الحكمة والفلسفة اليونانية التي تعارض الإسلام. **والثانية**: صِياغة الاعتراضات على مقولات الحكمة والفلسفة [اليونانية]، التي من خلالها تُصبح تلك المبادئ نفسها محلًّا للشكِّ. **والثالثة**: التوفيق بين تعاليم الإسلام ومبادئ الحكمة والفلسفة.

ومن خلال هذا الجدل، نشأ عِلْمٌ جديدٌ بين المسلمين أطلقوا عليه عِلْمَ الكَلام، وحتى هذا اليوم، تُعَدُّ كتب هذا العلم جزءًا لا يتجزَّأ من العلم والتعليم عند علماء ديننا، وهم فخورون بها جدًّا. ولهذا السبب، أدخل المسلمون العديد من مبادئ الفلسفة اليونانية والعلوم الطبيعية من النوع الثالث [أي: الذي يقبل التوفيق مع الإسلام] في كتبهم الدينية، وشيئًا فشيئًا قُبِلت تلك المبادئ كالعقائد الدينية، في حين أنها في الحقيقة لم تكن مرتبطةً بأيِّ حالٍ بدين الإسلام. وليس من السهلِ اليومَ فَصْلُها عنه. ولذلك، أعتقد أنه لمَّا كان الإسلام الآن في تلك الحالة نفسها، يتعرض للهجوم تمامًا كما سبق آنذاك، فيجب علينا أن نبذل قصارى جهدنا في الدفاع عنه، كما فعل شيوخنا في الأزمنة السابقة.

أصدقائي! أنتم تعرفون جيدًا أن عصرنا انتشرت فيه حكمة وفلسفة جديدة، ومبادئها تختلف تمامًا عن مبادئ الحكمة والفلسفة [اليونانية] السابقة، وهذه الفلسفات تختلف كثيرًا عن معتقدات الإسلام الشائعة اليوم، كما كانت مبادئ الحكمة والفلسفة اليونانية تختلف مع معتقدات الإسلام آنذاك أيضًا. وعلاوة على ذلك، فمبادئ العلوم الطبيعية اليونانية تثير إشكالًا

صعبًا، فقد تبيَّن خطأُ هذه المبادئ الآن وأصبح هذا حقيقةً ثابتة، لكن العلماء المسلمين في ذلك الزمان قبلوها كالعقائد الدينية؛ وكما أوضحت للتو، فهذا يجعل الأمور أصعبَ.

[(د) العلوم السابقة والعلوم الحديثة]:

أصدقائي! المشكلة الأخرى هي الفرق الكبير بين الأبحاث النَّقْدِيَّة اليوم [ونتائجها] وبين مبادئ الحكمة اليونانية القديمة؛ لأن مبادئ الحكمة القديمة كانت تقوم على أقيسةٍ وحُجَج عقلية، لا على التجربة والخبرة والملاحظة. فكان من الميسور عند أسلافنا ـ وهم جالسون في غرفهم ومساجدهم ـ أن يدحضوا التعاليمَ التي توصَّل إليها القياسُ المنطقيُّ، وأن يفنِّدوا التعاليم العقلية من خلال البراهين العقلية، وألَّا يقبلوها. ولكننا اليوم أمام موقفٍ جديدٍ يختلف تمامًا عن [الإشكال الذي أثارته] التحقيقات الفلسفية القديمة. فالعقائد اليوم تتقرَّر من خلال تجارب [العلوم] الطبيعية، حيث تُعرَض أمام أعيننا. وهذه ليست من الإشكالات التي يمكن حلُّها من خلال الأقيسة، أو التي يمكن معارضتها من خلال التوكيدات والقواعد التي وضعها العلماء في الأزمنة السابقة. خُذْ على سبيل المثال مسألة فتح سقف السماء وإغلاق [أبواب] السماء، التي تُعَدُّ مشكلةً كبيرة جدًّا في العُلُوم الطبيعية، والتي ظلَّتْ باقيةً في تعلُّمِنا وتعليمنا. ويرتبط بهذا السؤالِ أيضًا مبادئُ العلوم الطبيعية التي دخلت إلى دين الإسلام وقُبِلت. ولكن ما فائدة هذه العقيدة [ثقب قبَّة السماء وإغلاقها] الآن، وما فائدة دراستها وتعليمها، وقد ثبت وتقرَّر خطأ الطريقة التي قرَّر بها الفلاسفة السابقون والعلماء وجود السماوات والأفلاك. فالمطلوبُ الآن هو التأمُّل فيما تعنيه كلمة «السماء»، ولهذا فمن الضروري وضع مبادئ ومعتقدات جديدة، بدلًا من مجرَّد استدعاء العقائد البالية والقديمة. (هتافات).

ومن المسائل المشكلات الكبرى عندنا مسألة المادَّة والصُّورة. إذا قَبِلَ المرءُ وجودَ المادة وفقًا للفلسفة اليونانية، فسيُبْطِل وجودَ حياة بعد الموت؛ وهي عقيدةٌ مهمَّة من عقائد الإسلام. كانت المناقشات الطويلة لفلاسفة الإسلام في هذه المسألة غير مثمرةٍ وغير كافية؛ وعلى أي حال، فالفلسفة الطبيعية الحالية لا تناقش مسألة «المادة» على الإطلاق، وبدلًا من ذلك،

فالمقبول الآن أن جميع الأجسام تتكوَّن من عناصر صغيرة. فما فائدة الجدل حول المادة والصورة إذن، الذي ما زال يشكِّل جزءًا من تعليمنا الدنيوي والديني؟ وثمَّ العديد من المشكلات الأخرى من هذا النوع يمكن إيرادها هنا.

أصدقائي! سامحوني عندما أقول إن العلماء أهملوا موضوعًا ضروريًا للغاية. لقد فعلوا الكثيرَ في مواجهة الحكمة والفلسفة اليونانية، لكنهم لم يفعلوا شيئًا يُذكر لإرضاء قلوب المنكرين أو المتشكِّكين في الإسلام، في طريقة عرْضِهم للإسلام عليهم. فلا يكفي للمؤمن الراسخ ولا يرضي ذهن المتشكِّك أن يقال لهم هذا ما جرى تدريسُه على هذا النحو في الإسلام، فيجب قبول ذلك. (هتافات).

[(هـ) الحاجة إلى علم كلام جديدٍ]:

وعلى هذا النحو، تُبيِّن أسبابٌ أخرى حاجةَ المسلمين في زماننا إلى تبنِّي طُرُقٍ جديدة في الجدل. فمن يعتقد صدقَ الإسلام ويؤمن به إيمانًا راسخًا، سيشهد قلبه بأن الإسلام وحده هو الحقُّ؛ أيًا كانت التغيرات التي تحدث في المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية، ومهما بدا أن عقائد الإسلام تتعارض معها. وهذا الموقف يكفي لمن يؤمنون بالإسلام بعقلٍ صادقٍ وغير معقَّد، لكنه لا يكفي الرافضين أو الشاكين. وعلاوة على ذلك، فالإقرار باللسان بأن الإسلام حقٌّ لا يُعَدُّ بأي حالٍ حمايةً مناسبة، وكذلك عدم نصرته في مواجهته مع المقولات الحديثة للحكمة والفلسفة. فنحتاج اليوم كما في الأيام السابقة إلى علم كلام جديد، نستطيع من خلاله أن نبيِّن بطلان عقائد العلوم الحديثة، أو [نبيِّن أنها] مشكوكٌ فيها، أو نوفِّق بينها وبين عقائد الإسلام.

لستُ على درايةٍ تامَّةٍ بجميع الأشخاص الموقرين الحاضرين في هذا الاجتماع؛ لكنني على يقينٍ من وجود عدد كبير من المتعلِّمين في هذا التجمُّع. أتوجَّه إليهم بكل إخلاص؛ فإنَّ هؤلاء القادرين على استفراغ الجهد لمواءمة مبادئ العلوم والفلسفة الطبيعية المعاصرة مع عقائد الإسلام، أو لإثبات عدم جدواها، ثم لم يفعلوا ذلك، فإنهم آثمون جميعًا؛ وهم كذلك بالتأكيد. وإذا قام واحدٌ منهم فقط أو اثنان بهذه المهمَّة، فلا شكَّ في سُقُوط فَرْضِ الكِفاية بهما. (هتافات).

أعتقد أنه لا أحدَ على دراية جيدة بالفلسفة الحديثة والعلوم الطبيعية الحديثة، كما هي في اللغة الإنكليزية، ويكون في الوقت نفسِه مؤمنًا بجميع العقائد التي تعتبر من عقائد الإسلام في هذا الزمان. وليسامحني الذين تعلموا باللغة الإنكليزية من الشباب والطلاب، لكنني لم أرَ أحدًا على دراية جيدة باللغة الإنكليزية ويهتمُّ بعلوم الإنكليزية ويؤمن تمام الإيمان بعقائد الإسلام كما هي في زماننا. وأنا موقن بأنَّ انتشار هذه العلوم ـ وانتشارها أمرٌ لا مفرَّ منه، وأنا نفسي أساعِدُ وأساهم في انتشارها ـ سيؤدي إلى نشوء حالةٍ من عدم الارتياح والانزعاج في قلوب الناس؛ بل وسخط باتّ تجاه الإسلام كما تشكَّل في عصرنا. وفي الوقت نفسه، أعتقد اعتقادًا راسخًا أن هذا ليس بسبب خَلَلٍ في الدين الأول نفسِه، وإنما بسبب تلك الأخطاء التي ارتُكِبت، بقصدٍ أو لاً، فلطَّخت وجه الإسلام.

ولا يحقُّ لي أبدًا أن أدعي أنني أستطيع تنقية الوجه المضيء للإسلام من هذه البقع السوداء، أو أنني قادرٌ على تحمُّلِ مسؤولية القيام بأعمال حماية الإسلام. فهذا واجب الصالحين والمتعلِّمين وشرفهم. ولكن لمَّا كنتُ أسعى جاهدًا لنشر تلك العلوم بين المسلمين، التي تتناقض إلى حدٍّ ما ـ كما ذكرت ـ مع الإسلام المعاصر، كان من واجبي بقدر ما يمكنني أن أقوم بكل ما في وسعي لحماية الإسلام وإظهار وجهه الأصلي المضيء للناس. وقد أخبرني قلبي أنني إذا تقاعست عن ذلك فسوف أكون آثمًا أمام الله. (هتافات).

يا أصدقائي! لا أقول إنَّ كلَّ ما حققتُه صحيحٌ. ولكن حيث لم يكن لديَّ خِيارٌ آخر سوى القيام بكل ما يمكنني القيام به، كان عليَّ بالتأكيد أن أفعل ما فعلتُه وما زلتُ أفعله. والله تعالى يعلم حُسنَ نيَّتي. وإذا أخطأت، فليغفر لي من شاء ويرفض من شاء. وإذا أحسنت، فلا أريد أجرًا من أي إنسان. ولذلك فلا أخاف ممَّن يصفونني بالكافر، أو المادي، ولا أستهجن ذلك منهم. ولن أطلب ممَّن يقدحون فيَّ بسبب جهودي ويُسَمُّونني كافرًا أن يشفعوا لي. إن أعمالي الصالحة والسيئة أمام الله. وإذا أخطأتُ فيما مضى أو فيما بقي، فأرجو من الله أن يرحمني. (هتافات).

[(و) الحقُّ وتعدُّد الأديان]:

أصدقائي! بعد هذه المقدمة المطوَّلة، سأذكر الآن أفكاري المتعلِّقة

بالإسلام. كل ما أقوله هنا سأقوله في حُرِّيةٍ وصراحة. ولن أذكر أفكاري بوصفي مسلمًا؛ لأنَّ المسلم في بيان عقيدته ليس في حاجةٍ إلى هذا النوع من الجدل غير المقيَّد [القائم على العقل وحده]. في هذه اللحظة، سأتبنَّى طريقةً في الحديث يستخدمها شخصٌ ثالث في بيان مبادئ الإسلام وعقائده لمن لديهم شكوك في الإسلام أو مبادئه. أو: أتوجَّه إلى الطلاب الشباب الذين تعلموا باللغة الإنكليزية، الذين دفعتهم الفلسفةُ الحديثة والعلوم الطبيعية الحديثة إلى الشكِّ في صدق مبادئ الإسلام، أو أصبحوا يعتقدون أنها باطلةٌ. فعلى مَنْ يذكر أن الإسلام حقٌّ أن يبيِّن كيف يمكنه إثبات صدق الإسلام. وعندما يرغب الناس في تأكيد صدق دينهم، سواءٌ كان ذلك الإسلام أو المسيحية أو الهندوسية، فعليهم أولًا إثبات صدق ذلك الدين. والقول بأن هذا الشخص أو ذاك مقدَّس بلا شكٍّ، وأننا نؤمن بكلمة هذا الإنسان المقدَّس: لا يكفي في إثبات صدق هذا الدين؛ لأنَّ مِثل هذا التصريح يبقى في عالم الإيمان المجرَّد. ومن بين جميع الناس الذين يتبعون إنسانًا ما، سواءٌ كان إلهًا أو نبيًّا أو إلٰه المسيحيين، فكلهم يرون الشخصَ الذي يتبعونه مقدَّسًا. وأتباع كل دين لديهم اعتقاد راسخ في دينهم كاعتقاد أتباع الأديان الأخرى في أديانهم. فما المبرِّر لوَصْفِ أحد هذه الأديان بأنه حقٌّ والآخر بأنه باطل؟

وكذلك إذا قلنا إنَّ معنا كتابًا مُنَزَّلًا من عند الله، وليس في وقوع الخطأ فيه أدنى شكٍّ؛ فالآخر له أن يقول أيضًا إنَّه معه كتاب من عند الله، وإنه ليس في صدقه أدنى شكٍّ. وبالنظر إلى هذه الحالة، فيجب على المرء أن يبيِّن سبب تفضيله لأحدهما على الآخر، ويجب أن يكون الإنسان قادرًا على بيان السبب الكافي، الذي لا يستند إلا إلى بعض الاعتقادات، كأن يقول إن الكتاب الذي معنا منزَّلٌ من عند الله، أما الكتب الأخرى فليست كذلك.

وإذا استدللنا بمعجزات أنبيائنا على صِدْق ديننا، فإنه بصرف النظر عن صعوبةِ إثباتِ إمكانيتها ثم وُقُوعِها، فإنَّ أتباع الديانة الأخرى يمكنهم أن يستدلوا بمعجزاتٍ مشابهة لرؤوس دينهم. إذن فما المبرِّر للإقرار بأنَّ المعجزات التي نستدلُّ بها جديرةٌ بالثقة، وإبطال المعجزات التي يستدلُّ بها الآخرون؟ إن جميع هذه الحجج تستند إلى المعتقدات [فقط]. ولا أحد يستطيع أن يدحضها، أو أن يقول إن هذا الاعتقاد صادق وهذا كاذب. وإذا

كان الإنسان يؤمن بمثل هذا الاعتقاد، فكيف يمكن أن يتوقَّع من غيره أن يتبنَّاه؟ ولذلك، من الضروري من أجل الوصول إلى الحقِّ أن نكشف عن المعيار وأن نضع حجر الأساس الذي يحاكم جميع الأديان محاكمةً واحدة، والذي يمكننا من خلاله إثبات أن ديننا أو معتقدنا هو الحقُّ. (هتافات).

[(ز) معيار بيان الدين الحقِّ]:

الآن سأذكر هذا المعيارَ الذي يعامِلُ أديانَ العالم كلَّها بطريقةٍ واحدة. وبهذا المعيار، سأبرِّر دون أي تردُّدٍ ما أقررتُ بأنه الديانة الإسلامية الأصلية، التي كشف عنها الله والرسول ﷺ، لا هذا الدين الذي صاغه العلماء والمولويُّون والدعاة والوعاظ. سأبيِّن أن هذا الدين حقٌّ، وسيكون هذا هو الفارق الحاسم بيننا وبين أتباع الديانات الأخرى.

لا يمكن لأي أحد، سواءٌ كان متديِّنًا أو غير متدين، أن ينكر أنَّ الله منح البشر مجموعةً من القوى المختلفة، على هيئة تمكِّنهم من القيام بعملٍ أو بآخر. ولذلك فعلى المرء خلال هذه الحياة أن يتبنَّى سلوكًا ينسِّق بين قواه [الخارجية] ومَلَكَاته [الداخلية] ليتوجَّه إلى الغرض الذي وُجِدت منه وخُلِقت له. وبالتالي، فإنَّ المعيار الوحيد لصدق الأديان أمامنا هو ما إذا كان الدين [المعيَّن] يتوافق مع السلوك الطبيعي للبشر، أو مع الطبيعة. فإذا كانت الإجابة بنعم، فهذا الدين حقٌّ، وتلك الموافقة هي علامة واضحة على أنَّ هذا الدين قد أرسله الإله الواحد الذي خلق البشر. ولكن إذا كان هذا الدين يتعارض مع طبيعة البشر وخِلقتهم الطبيعية، ويعارض قواهم وملكاتهم، وإذا كان يعوق البشرَ عن استعمالِها النافع، فلا يمكن أن يكون شكٌّ في أن هذا الدين ليس من عند الواحد الذي خلق البشر؛ لأنَّ الجميع يقرون بأنَّ الدين شُرِع من أجل البشر. ويمكنك أن تقلب هذا وتقول أيضًا إن البشر قد خُلِقوا من أجل الدين.

ولذا فقد حدَّدت المبدأ التالي لتمييز صدق الأديان، وأيضًا لاختبار صدق الإسلام، وهو: هل هذا الدين المعيَّن يوافق الطبيعة البشرية أم لا؛ أي: الطبيعة البشرية التي خُلِقت في البشر أو وُجِدت فيهم؟ وقد تيقَّنت من أن الإسلام يتوافق مع تلك الطبيعة. (هتافات).

لا شكَّ أنَّ هذا كان ينبغي أن يكون عملَ المفكِّرين والعُلماء البارزين، وليس عندي القدرة على تحقيق ذلك. ولكن للسبب الذي أوضحته قبل قليل، فقد شرعتُ في ذلك بأفضل ما أستطيع. إنني متيقنٌ من أن الله قد خلقنا وأرسل إلينا هدايته. وهذه الهداية تتوافق تمامًا مع خِلقتنا الطبيعية، ومع طبيعتنا، وهذا يُعَدُّ دليلًا على صحَّة تلك الهداية؛ لأنه سيكون من غير المعقول أن يقال إنَّ خلق الله وكلمته مختلفان ولا علاقة بينهما. جميع المخلوقات، ومنهم البشر، هم من عمل الله، والدين كلمته؛ فلا يمكن أن يتعارض هذا وذاك. هذا المعيار الذي وضعته لمن يريدون في قلوبهم أن يحسموا صدق أي دينٍ ويرغبون في إرضاء عقولهم، وكذلك لمن يشكِّكون في الإسلام أو يعارضونه. وفي رأيي فلا يوجد معيار آخر.

وبعد تحديد هذا المعيار، أوضحت أن الإسلام يتوافق تمامًا مع الطبيعة. لذلك قلت إنَّ «الإسلام هو الطبيعة، والطبيعة هي الإسلام». وهذه القضيَّةُ صحيحةٌ تمامًا. ومع ذلك، فمن الناس من اتهمني عمدًا بكوني من الطبيعيين. وسوف يُحاسَبون على ذلك أمام الله. إنَّ الله خالق كل شيء، فقد خلق السماء والأرض وما فيهما، وهو خالق جميع المخلوقات؛ ولذلك فهو خالق الطبيعة. فيا لها من تهمة هائلة أن يقول خصومي إنني أصف الطبيعة بالخالق، أو - والعياذ بالله - أصفُ الطبيعةَ بأنها الله. فما صرَّحت بأنه مخلوق، يتهمونني بأنني أجعله الخالقَ. في اليوم الذي سنحاسب فيه على أفعالنا، سيقف أمام الله رجال ذوو لحى طويلة، وعلى رؤوسهم علامة الصلاة، ويقصِّرون ثيابهم فوق الكعبين. رجالٌ يشترون الأكاذيب بالصدق؛ وسوف يحاسبون. وإنني أُفوِّضُ أمر هؤلاء الذين أشاعوا هذه التهمة الكاذبة إلى الله. كلَّا، لن أفوِّض أمرَهم لله؛ بل أسامحهم! (هتافات صاخبة!) لا أريد الانتقامَ من أي أخٍ، أو أي مخلوق، لا في الدنيا ولا في الآخرة. لستُ بشيءٍ مطلقًا. لكنني من أحفاد ذلك الرسول الذي هو رحمةٌ للعالمين. ولذلك سأسير على درب جدِّي. وسوف أسامح جميعَ من تكلَّم - أو سيتكلَّمُ - عنِّي ويتهمني زورًا. (هتافات).

[(ح) هذا المسار ليس مُحدثةً جديدة في تاريخ الإسلام]:

هل يمكن لأيِّ شخصٍ أن يقول إن المسار الذي أشرتُ إليه بأعلى ليس

جديرًا بنصرة الإسلام؟ ألا يمكن أن نلتقي بهذه الطريقة مع الفلاسفة العُظماء، والعلماء الطبيعيين، والملحدين؟ هل طريقتنا تتعارض بأيِّ شكلٍ من الأشكال مع الإسلام؟ هنا أيضًا لا أدَّعي أن الطريقة التي اتبعتها خاليةٌ تمامًا من الخطأ. فلستُ معصومًا ولا أدَّعي أنني كذلك. أنا رجلٌ جاهلٌ. وقد قمت بهذا العمل ـ ولست مؤهَّلًا له ـ بدافعٍ مِن حبِّ الإسلام. ولا شكَّ أن هذا طريق جديد، لكنني اتبعت فيه العلماءَ السابقين. فكما أنهم طوَّروا علمَ الكلام بطريقة جديدة، طوَّرتُ مثلهم طريقةً جديدةً لإثبات الحقيقة نفسها. ولا يمكننا نفي احتمال الخطأ. لكن العلماء في المستقبل سوف يصحِّحون تلك الطريقة وينصرون الإسلام. ففي رأيي، يمكن إعادة الثقة في الإسلام ضد المشكِّكين بهذه الطريقة لا بغيرها. (هتافات).

[(ط) أصل الإسلام: التوحيد]:

أيها السادة، سألتموني أن أذكرَ ما هو الإسلام. وإجابتي أن أقول إنَّ الإسلام هو إعلانُ توحيد الله. ومن خلال الإيمان الراسخ بهذا التوحيد، يمكن تسميةُ الشخص بالمسلم. فكل مَنْ يؤمن بالله، ويؤمن بوحدته يقينًا، فهو مسلم. هذا هو الركن الأول والأهمُّ للإسلام، وجميع الأركان الأخرى تابعة له، وترتبط ارتباطًا عميقًا به؛ كالمكونات المختلفة التي تُخلَط بالعجينة الأساسية في الدواء. فالإسلام؛ يعني: الإقرار بالله ومعرفة أنه الواحِدُ الأحَدُ وأنه خالِقُ كل شيء، ولكن ليس بمجرَّد المعرفة بل باليقين في ذلك، والمسلم هو الذي يعتقد ذلك اعتقادًا راسخًا. إنَّ الله تعالى عندما ذكر في القرآن الكريم اليهود والنصارى، قال: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ﴾ [البقرة: ١١٢]. أي إنَّ الذين يؤمنون بالله ويُسلمون وجوههم له ويعملون صالحًا فأجرهم على الله. لم يُرِد الله أيَّ شيء من أهل الكتاب إلا أن يؤمنوا بالله ويعبدوه، فقال: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [آل عمران: ٦٤]. وفي موضع آخر [أمر رسول الله] أن يقول: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾﴾ [انظر أيضًا سورة الأنعام: ١٦٢]. وبعدها [أمره] أن يقول: ﴿لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأنعام: ١٦٣]. كما دعا [الأنبياء] إسماعيل وإبراهيم بهذا الدعاء: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً

لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]. وكذلك حواريو عيسى، لما آمنوا بالله قالوا: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ۝٥٢﴾ [آل عمران: ٥٢]. وقال الله تعالى عن إبراهيم: ﴿إِذۡ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسۡلِمۡۖ قَالَ أَسۡلَمۡتُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝١٣١﴾ [البقرة: ١٣١]. و﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبۡرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعۡقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ۝١٣٢﴾ [البقرة: ١٣٢]. وفي آيةٍ أخرى قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ [آل عمران: ١٩]. وقال الله أيضًا: ﴿مَا كَانَ إِبۡرَٰهِيمُ يَهُودِيّٗا وَلَا نَصۡرَانِيّٗا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفٗا مُّسۡلِمٗا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ۝٦٧﴾ [آل عمران: ٦٧]. ولذلك فإنَّ حقيقة الإسلام ـ كما بيَّنها الله ـ هي الإقرارُ بالله والإيمانُ به إيمانًا راسخًا.

ولا يؤمن المرء بالله وبوحدانيته إيمانًا راسخًا حتى يؤمن إيمانًا تامًّا بذاته وصفاته ـ التي هي في الحقيقة واحدة ـ ويؤمن باستحقاقه للعبادة ـ الذي هو لازم له. والإيمان بذات الله؛ يعني: الإيمان بأنه موجودٌ أبدًا بلا بداية ولا نهاية، وأنه واحدٌ لا شريك له. والإيمان بصفاته؛ يعني: الإيمان بأنه ليس كمثله شيء، وبالصفات المنسوبة لله تعالى كالعلم والرحمة والحياة وما إلى ذلك. ومع هذه الصفات، سيدخل إلى أذهاننا صفاتٌ أخرى حتمًا؛ لأنها مرتبطةٌ بها في الوهم. والآن فإنَّ الإيمان بأن صفات الله تعالى كاملةٌ وغير ناقصةٍ هو الإيمانُ الراسخ بصفات الله. والإيمان باستحقاقه للعبادة؛ يعني: أنه لا أحد غير الله يستحقُّ أن يُعْبَدَ؛ أي: يستحقُّ العبادةَ. فكل مَنْ يؤمن بالله إيمانًا راسخًا على هذا النحو فهو مُسلمٌ. لست أنا الذي أقول هذا، [بل] الله تعالى نفسه.

[(ي)... والإيمان بآخر مَنْ دعا إلى التوحيد، محمَّد ﷺ]:

صحيحٌ أنَّني سأؤكِّدُ بلا شكٍّ أن الذي يؤمن بالله الواحد [دون الإيمان بأن محمَّدًا رسوله] ليس محمديًا. واستعمال القرآن هو ما ذكرته، ولكن في عصرنا تُستعمل كلمة محمَّدي وكلمة مسلم على الترادف. ولذلك فأرى أنه من الضروري أن نخوض في التفاصيل إلى حدٍّ ما. فلكي نكون محمَّديين، لا بدَّ أن نؤمن إيمانًا راسخًا بالذي علمنا بفضله التوحيد، والذي من طريقِه عَلِمْنا اللهَ تعالى وأدركنا صفاتِه. يُخبِرُنا عقلُنا أنه لا يمكننا رفضُ تصديقه وأنه الهادي الذي تلقينا الهداية منه. فقد كان محمَّدٌ رسول الله هو الذي

هدانا إلى الإسلام، وحقيقته هي التي ذكرتها سابقًا بحزم. ولذلك فإنَّ الإيمان بأنه [أي: محمَّد] الرسولُ الذي أرسله الله هو بالضرورة الركن الثاني للإسلام الذي لا يمكن فصله عن الركن الأول. ويترتب على هذا كلِّه أنَّ الذي يؤمن بالله ويقرُّ بأنه واحِدٌ لا شريك له ويؤمن به إيمانًا راسخًا، لكنه لا يؤمن بأيِّ نبيٍّ [قبل محمَّد] ولا بالنبيِّ [محمَّد]؛ فلا يمكن أن يوصَفَ هذا الشخصُ بأنه محمَّديٌّ أو مسلم، إذا استعملنا الكلمة الأخيرة مرادفةً للكلمة الأولى. ولكن وفقًا لمبادئ الإسلام، فليس من الصحيح أن نسمي مثل هذا الشخص بأنه غير مؤمن، بالمعنى الحرفيِّ للشِّرك، أو نرفض أن نصفه بأنه موحِّدٌ.

لا شكَّ أن إثبات النبوَّة هو الركنُ الثاني للإسلام. والخلاف قديم بين العلماء في المؤمنين بوحدانية الله [أي: دون الإيمان بالأنبياء وبمحمَّدٍ] هل سيُخلدون في النار أم لا. فذهب بعضهم إلى أنهم مخلَّدون فيها، وذهب بعضهم إنهم سيخرجون منها بعد العقوبة. ولنترك هذا الخلاف للعلماء، ولنتمسَّك بقول صديقنا [النبي]: «رغم أنف أبي ذر، قد فعلت»[٢].

[(ك) الواجبات الدينية للإسلام]:

بعد الإيمان بوحدانية الله والرسالة الإلٰهية للنبي ﷺ، فهناك عناصرُ أخرى في الإسلام جعلها الله واجباتٍ دينية، على سبيل المثال: الصلاة، والصيام، والحج، والصدقة، وما إلى ذلك.

فنحن نعتقد أنَّ الذين لا يؤدون هذه الواجبات عُصاة، ونعتقد أن الذي ينكرها كالذي ينكر رسالة النبي ﷺ، ليس محمديًا ولا مسلمًا، إذا اعتبرنا المصطلحين مترادفين. وفيما يتعلَّق بالخلود في جهنم، ففيه الخلاف نفسه الذي ذكرناه في سياق المؤمنين بوحدانية الله فقط [ولكن لا يؤمنون برسله].

أصدقائي! هذه مسألة مهمَّة ودقيقة للغاية، ويلزمنا الكثير من الوقت

---

(٢) لعل الإشارة هنا إلى الحديث الذي رواه أبو ذر أنه سأل النبي ﷺ عدَّة مراتٍ عن الذين وقعوا في الزنا والسرقة هل سيدخلون الجنَّة إذا ماتوا وهو مؤمنون بالله والتوحيد؟ فأجابه النبي ﷺ: **«وإن زنا وإن سرق، على رغم أنف أبي ذر»**. والحديث مرويٌّ في صحيحي مسلم بن الحجاج ومحمد بن إسماعيل البخاري. (المحرر)

لنوفيها حقَّها. ونظرًا لضيق الوقت، فيحسن بنا أن نختصر الكلام فيها. وبالمثل، فإنَّ مسألة الشرك، الذي هو العدو الصريح للإسلام والذي لا يمكن أن يجتمع مع الإسلام بأي حال، هي أيضًا مسألة كبيرة. لكني سأتحدث فيها قليلًا هنا .الله واحد في ذاته وفي صفاته، ولا شريك له في هذه الوحدانية. ولذلك فعلى المنوال نفسه، مَنْ يجعلون تعاليم أي أحدٍ إلا الأنبياء في المسائل الدينية ملزمةً لهم، فهم أيضًا مشركون باعتبار معيَّن. وأنا أسمي هذا بالشرك في النبوَّة. وعندما وصف الله تعالى اليهود والنصارى بهذا قال: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]. فمثل هذا الاتباع [لأقوال الرجال ما عدا النبي] يؤدي في النهاية إلى اتخاذ «الأرباب من دون الله».

لا تتخيلوا مما قلته أنَّ عندي رأيًا يعارض مجتمع علماء الدين. كلَّا؛ بل أعتقد أنهم تاجُ تاجِ الأمَّة، وأن اجتهادهم واختلافهم رحمةٌ. أيضًا، لا تظنُّوا أني أقدح في مَنْ يقلدونهم تقليدًا أعمى، أو أني أبغض التقليد وأعتقد فسادَه. لكني أعتقد يقينًا أن بعض تصرفات أصحاب هذا التقليد الأعمى قد وصلت إلى النقطة التي جعلتهم - بخطأٍ منهم، لا باتباعهم لمجتمع علماء الدين - يتخذون العلماءَ «أربابًا مع الله». وأما الذين يعارضون هذه العقيدة، عقيدة التقليد الأعمى، ويتمسكون بمبدأ عدم التقليد، والذين يريدون العمل بهذا: فهؤلاء الأشخاص أحترمهم أيضًا. وأعتقد أنَّ هدف كلتا المجموعتين واحدٌ. فكلاهما يرغب في إرضاء الله والرسول. (هتافات). ومن المؤسف أنه بسبب هاتين المجموعتين، نشأت البغضاء والعداوة بينهما. فهذا من وساوس الشيطان الرجيم، الذي يريد تمزيق الإسلام وإضعاف قوته. في الحقيقة، الإسلام؛ يعني: إعلان أنه «لا إله إلا الله» [الشطر الأول من شهادة الإسلام]، والإيمان بهذا إيمانًا راسخًا ومخلصًا، وأن تعتقد أن جميع من يشهدون بهذه الكلمة إخوة لك. وإنَّ بثَّ الفرقة بين جماعة الإسلام من خلال معارضة بعضهم لبعض هو ضد مبادئ الإسلام، وهو من عدم شُكْر النعمة التي امتنَّ الله بها علينا، وهو ما عبَّر الله عنه بهذه الكلمات: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٠٣]. (هتافات).

[(ل) الإيمان بنبوَّة محمَّد في السياق الحديث]:

والآن أريد أن أتناول باختصارِ الموضوعاتِ المتعلِّقةَ بإثبات نبوَّة

[محمَّد] والمعتقدات الإسلامية التي يبدو للوهلة الأولى أنها تُعارِض العقل والعلم. والتناول المفصل لهذه الموضوعات يحتاج إلى وقتٍ طويلٍ للغاية، وربما لن ينتهي في سنوات. وهذا ليس بمستغرب. ولكن لعله ليس من غير المناسب أن نتناول هذه الموضوعات بإيجازٍ من أجل بعض الشبان المتعلّمين باللغة الإنكليزية، أو غيرهم ممَّن يريدون تغيير نظرتهم.

أن تكون محمديًّا، أو (ما يرادف ذلك) من الانتماء إلى دائرة الإسلام، لا يستلزم فقط الإيمانَ بوحدانية الله؛ بل يستلزم الإيمان برسالة النبي الإلٰهية؛ أي: النبوة. وهناك أمران يدفعان الشبابَ المتعلِّمَ باللغة الإنكليزية أو أصحاب التوجُّه الليبرالي إلى الشكّ. **الأول**: الإيمان بالنبوة؛ **والثاني**: تلك العقائد الإسلامية التي يبدو أنها تتعارض مع الفلسفة والحكمة المعاصرة أو العقل، أو التي تبدو بعيدةً عن العقل. ومناقشة النبوَّة وفقًا لمبادئ الطبيعة هي مناقشة طويلة، ولن أخوض فيها الآن. وبدلًا من ذلك، سأذكر بضع نقاط موجزة ـ كما يفعل من يلقي خطابًا ـ حول حقيقة نبوَّة محمَّد؛ وهي نقاطٌ يمكن أن يقبلها القلب. العديد من الفلاسفة العظماء، في الماضي والحاضر، الذين بلغوا مرتبةً رفيعةً في العلم، وألفوا العديد من الكتب البديعة، قبلوا تعاليم الإسلام الأساسية والأصول التي يقوم عليها. ولكن دَعْ هؤلاء وانظر بنفسك في مقدار حسن مبادئ الإسلام وسلامتها وتفرُّدِها، مع ترك بعض الأحكام الاجتهادية والمسائل المشكلة في الفقه، التي لا تتفق مع مبادئ الإسلام البسيطة والواضحة. فحتى أولئك الذين أفنوا أعمارَهم في دراسة الفلسفة والحكمة والعلوم الطبيعية والطبيعة البشرية؛ حتى هؤلاء لن يكونوا قادرين على وضع مثل هذه المبادئ. ولذلك فلا أعتقد أنه من غير المناسب أن يقال إن إنسانًا وُلِد في أرضٍ مليئة بالرمال والحجارة، وأصبح يتيمًا في سنِّ الطفولة، ولم ينشأ في بيتٍ للعلوم ولم يسمع أفكار سقراط أو أبقراط أو أفلاطون، ولم يجلس عند أقدام أحد المعلِّمين، ولا تمتَّع بصُحبة الحكماء والفلاسفة ورجال السياسة وعلوم الأخلاق، لكنه قضى أربعين عامًا من حياته بين رعاة الإبل غير المتعلّمين، ولم يَرَ خلال أربعين عامًا سوى مَنْ يعبدون الأصنام ويقتتلون، ويفتخرون رجالًا ونساءً بالزنا والسرقة. ذلك الرجل، الذي قام فجأةً ضد قومه، حتى وهو محاطٌ بعَبَدة الأصنام، فأعلن أنه «لا إلٰه إلا الله»، ولم يقل هذا وحسب؛ بل جعل جميعَ قومِه يقولونها،

وهم القوم الذين ظلُّوا لقرونٍ يعبدون اللات ومناة والعزى؛ والذي استأصل من قومه كلَّ هذا السلوك الفاسد والممارسات غير الأخلاقية؛ والذي جعلهم يطرحون الأصنام أرضًا ويحطمونها ويعظِّمون اسمَ الله تعالى ويعبدونه في الجزيرة العربية بأكملها، وهي الجزيرة نفسها التي تلطَّخت بعد إبراهيم وإسماعيل بآلاف الأعمال الشركيَّة النجسة. مَنْ إذن الذي ردَّ إلى دين إبراهيم العظيم طهارتَه الأولى؟ إنني أسأل، مَنِ الذي بعد أربعين عامًا ألقى النور في قلوب الناس، النور الذي لم يضئ شبه الجزيرة العربية فقط؛ بل العالم بأسره؟

وبعد تعليم الشهادة، علَّم قومه أخلاق الدين. هل يمكن لفيلسوفٍ أن يقول أكثر مما قاله هذا الرجل الأُمي؟ ولم يعلن هذه التعاليم فقط، لكنه بنقاء قلبه ولسانه زرعها ووضعها في قلوب الناس. لقد بلغ هذا العمل حدًّا لم يكن من الممكن تحقيقه عند أي فيلسوفٍ أو أي حاكم سياسيٍّ قويٍّ. فما الأمر الذي جعل طفلًا يتيمًا يظهر ليس للجزيرة العربية فقط بل للعالم كلِّه هذه الأعجوبة الإلٰهية؟

يا أصدقائي! إنَّ أكثر الماديين تشدُّدًا، وغير المتدينين، إن لم يقبلوا - لا سمح الله - بأنَّ هذا الشخص نبيٌّ، فمن المؤكَّد أنهم يجب عليهم على أقل تقدير أن يعترفوا أن أعظم موجود - بعد الله تعالى - هو هذا الإنسانُ وحدَه. «روحي فداك يا رسول الله!». ولذلك فمَنْ وصل إلى فهم الطبيعة الحقيقية للنبوَّة لا يسعه إلا أن يؤمن بنبوَّة رسول الله ﷺ. وتلك الكلمات القليلة حول إثباتنا للنبوَّة ستكون كافيةً تمامًا لإرضاء عقل مَنْ لديه القليل من الذكاء والفهم.

[(م) الحاجة إلى التمييز الواضح بين عقائد «الإسلام النقي» والتطورات العقدية اللاحقة]:

الآن يجب أن أقول شيئًا عن عقائد الإسلام. فهي كما تعلمون جيِّدًا على نوعين: **الأول**: ما صرَّح به الوحي؛ **والآخر**: ما توصَّل إليه العلماءُ باجتهادهم بنيَّةٍ حسَنَةٍ وقلوبٍ طيبة. فإذا كان اعتقاد من النوع الثاني - أي: من العقائد التي تُسمَّى بالاجتهاديات - وكان مخالفًا للطبيعة أو الطبيعة البشرية، فلا ينبغي أن يؤدي هذا إلى أي تفكير حول الإسلام؛ لأن مثل هذا

المعتقد هو اجتهاد لأحد الناس أو المجتهدين، وهم ليسوا معصومين من السهو والخطأ.

وقد أقرَّ أئمَّة المذاهب الأربعة أنفسُهم أن «المجتهد يخطئ ويصيب». فلا معنى إذن في سياقنا هذا أن نناقش المعتقدات التي توصَّل إليها العلماء من خلال الاجتهاد والقياس. فهذه يمكن أن تكون صحيحةً أو خاطئةً. ونحن أنصار الإسلام، لسنا أنصار رأي فلان أو علان واجتهاداتهم. فإذا وقع خطأ في آرائهم فهذا لا يضرُّ الإسلام؛ وإذا أصابوا فلا وجه لفخر الإسلام بذلك. ومهمتنا إذن هي إثبات المعتقدات التي صرَّح بها الوحي، وبيان موافقتها للطبيعة البشرية. ليس بأي حجَّة تقليدية، ولا بدليلٍ من أدلَّة المجتهدين التي تستند إلى الاجتهاد، ولكن من خلال الطبيعة. نحن على استعدادٍ لإثبات هذه العقائد بالعلم نفسه، الذي أدت دراسته إلى نشأة الشكِّ في قلوب هؤلاء الناس. ومهما ظنَّ الناس في دعوانا ـ ومع أن بعض الناس قد يرى أنه من المستحيل تحقيقها ـ فإننا نعلن بصوتٍ عالٍ ما في قلوبنا، وما نحن متيقنون منه. ففي فهمنا، ليس في «الإسلام النقي»، ولا في كل ما هو مذكور في القرآن الكريم؛ ما يتعارض مع أي علم قديم أو جديد. ولا يمكن لأي حكمة أو فلسفة أن تهدم تلك المعتقدات. (هتافات).

[(ن) معجزة القرآن]:

أعتقد اعتقادًا راسخًا أنه لا دين إلا الإسلام يتبيَّنُ صِدْقُه وسلامته من جميع النواحي عند مُقارنته مع الأبحاث السابقة أو المعاصرة، في الفلسفة والفلسفة الطبيعية. وهذا القدر فقط هو الثابت: أن الحقيقة لا تتغيَّر أبدًا. نعم، لا شكَّ أن أصول الجدل تتغيَّر بتغيُّر أساليب الفلسفة، فتبرز الحاجة إلى حجَّة جديدة. ولهذا السبب فقدت الحجج التي احتجَّ بها شيوخنا قديمًا أهميتها في عصرنا؛ ولذلك نحتاج إلى اعتماد طريقة جديدة في الجدل. إنَّ القرآن الكريم، الذي آمن الناس بكونه معجزًا لمدَّة ألف وثلاثمائة عام، أنا أيضًا أعتقد أنه كذلك. لكنَّ شيوخَنا لم يقدِّموا إلا حُجَّةً سَطْحِيَّة على كونه معجزًا، وهي بلاغة لغته وخطابه. وهذا فقط لأنه حتى يومنا هذا لم يستطع أيُّ إنسان، مهما كان بليغًا، أن يأتي بآية أو عشر آياتٍ من مثله في البلاغة والفصاحة، حتى عندما تحدَّاهم القرآنُ علنًا للقيام بذلك. ولا شكَّ أنني

أعتقد بالطريقة نفسها أن القرآن الكريم قد بلغ الغاية في البلاغة والفصاحة. ولمَ لا؟ فإنني أؤمن إيمانًا راسخًا أنه كلمة الله ووَحْيُهُ المنزَّل. فكلماته هي عينُ ما ألقاه الله تعالى في قلب رسوله، وما بلَّغه لسان الرسول. وأعتقد أيضًا أنه حتى يومِنا هذا لا يدانيه شيءٌ من كلام البشر. لكنني أعتقد أن هذا الدليل ضعيف، ليس قويًّا، ولا أفسر الآيات المتعلِّقة بذلك في القرآن الكريم بهذه الطريقة. وبالإضافة إلى ذلك، فحتى لو كان هذا الدليل حقًّا، فلا يمكن الاستدلال به على غير المؤمنين. فهذا الدليل لن يرضي عقولهم. ولديَّ دليل آخر أعتقد أنه أقوى من هذا الدليل السابق. فأي دليل هذا؟

إنَّ هداية الإنسان وتوجيهه الوارد في القرآن الكريم لا يمكن أن يأتي الآخرون بخيرٍ منه. وهذا ما أعدُّه معجزةً؛ بل أرى أنه المعجزة الأساسية للقرآن الكريم. لقد «نزل» القرآن الكريم في حقبةٍ تميَّزت بالجهل والجهالة والأميَّة. وكان القرآن في الوقت نفسه هدايةً للجهلة في تلك الحقبة، وهدايةً لأعلم الناس، وسيظل كذلك في جميع الأزمنة القادمة. فكان من الضروري أن تُذكر تعاليمُه وأحكامه بطريقة يفهمها حادي الإبل البدويُّ في الصحراء وأكثر الناس حكمةً كسقراط وأبقراط، فيهتدي الجميع وينتفعون بها. فالقرآن الكريم هو الكلمة التي تتصف بهذه الصفة. فمنه يتلقَّى ذوو الدرجات المختلفة [من العلم]؛ بل ذوو الصفات المتعارضة، الهدى والهدايةَ نفسيهما. فالأعرابي الجاهل والمولوي الشريف كلاهما يتلقَّى من معانيه الحرفية الظاهرة الهدى نفسه الذي يتلقَّاه الفيلسوف من معاني الكلمات نفسها، ولن يجد هذا الأخير كلمة واحدة [منه] تعارض الطبيعة أو الفلسفة. ألِّفوا لي وأروني أيَّ كتابٍ بأيِّ لغة؛ الفرنسية أو اللاتينية أو العربية أو الفارسية أو السنسكريتيةً أو غيرها، أو اذكروا لي أيَّ كتابٍ كُتِب بهذه اللغات، يحتوي على أعلى الأفكار في الفلسفة والحكمة؛ ثم يكون ذلك في كلماتٍ ميسَّرة وفصيحة وبليغة، وينتفع بها كلٌّ من الأُميِّ والمتعلِّم، والجاهل والفيلسوف، ويكون أثرها واحدًا في قلوب الجميع؛ ستجدون أن هذا ممتنع تمامًا. القرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الذي جمع هذه الصفات، وهذه هي معجزته الأصلية والحقيقية. فكانت عقائده صادقةً عندما كان الناس يعتقدون أن الأرض لا تتحرك. وبالطريقة نفسها اليوم، عندما أصبح الناس يؤمنون بثبات الشمس وحركة الأرض حولها، فما زالت عقائده صادقةً وتُرضي

العقلَ. إن اليهود والمسيحيين والصينيين والهندوس لديهم كتبهم، وكلهم يعتقدون أنها مقدَّسة. لكن أخبرني؛ أي: منها فيه هذه الصفة التي بيَّنْتُها؟ ففي التوراة، مذكور أن الشمس قد توقفت ليوشع [سفر يوشع، الإصحاح العاشر، الآية ١٣]. وإذا كان الأمر كذلك، فمتى حاق الدمارُ بالعالم بأسره[٣]؟ وخلافًا لذلك، يمتنع القرآن عن الوعظ بمثل هذه الأشياء، وإذا تكلَّم فيها قال ما يلي: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠].

إنني أعتقد اعتقادًا راسخًا، على الرغم من أنه يمكن الاعتراض على ذلك الاعتقاد بأنه تخمينٌ: أنه إذا تبيَّن مستقبلًا خطأ الحكمة والفلسفة التي تُعَدُّ صحيحةً اليومَ، كما حدث للحكمة اليونانية في أيامنا، وأنه إذا تأسَّست مبادئ جديدة تمامًا، فإنني مع ذلك أعتقد أن القرآن الكريم سيثبت صدقه، بالطريقة نفسها التي ثبت بها صدقه اليوم. وبعد التأمُّل، سيتبيَّن أن ما كان خطًا كان بسبب نقص معرفتنا؛ أما القرآن، فهو صحيح صادق كما كان من قبل. لقد شدَّد المفسِّرون السابقون تشديدًا عظيمًا على [الحاجة إلى] التوفيق بين القرآن والحكمة وعلم الفلك اليوناني. لكن الذين يتأمَّلون في القرآن في ضوء هداية الله، يدركون أنَّ كل ما يبدو خطأ فيه فقد كان خطأهم، وليس خطأ القرآن الكريم.

[(س) المعتقدات التي صرَّح بها الوحي والواجبات التي فصَّلتها النتائج العقلية]:

إخواني! أصدقائي! هذا طريق شاقٌّ، لا يخلو من العقبات. ولكن على الذين يدعون أنهم ينتمون إلى دين الإسلام أن يتأمَّلوا فيه. إنَّ ما أقوم به [هنا] كان ينبغي أن يكون في الواقع عمل أشخاصٍ آخرين، وليس عمل رجلٍ جاهلٍ مثلي. ولكن عندما لم يقم به أحد، وقع دافعٌ في قلبي فاستجبت له. وأفهم أن الله وضع هذا الدافع في قلبي. فإذا لم أحاول قدر استطاعتي، فما الإجابة التي سأجيب بها الله؟ من المؤسف أن الناس لم يفهموا نيَّتي وهدفي، وأنهم عارضوني بسبب اختلافاتٍ طفيفة حقًّا، وليست حتى جديدة تمامًا [في ضوء التاريخ الإسلامي]، وقدحوا فيَّ باتهاماتٍ كاذبة. ولكن مع

---

(٣) يقصد المؤلف أن توقُّف الشمس كان ينبغي أن يؤدي إلى دمار العالم. (المترجم)

ذلك، تأملوا في الظروف السابقة، وادرسوا بدقَّة كتبَ العلماء السابقين، وسوف ترون التناقض بين المبادئ التي تؤدي إلى الكفر من جهة، والتي تؤدي إلى الإسلام من جهة أخرى. فمجموعة منهم تؤمن برؤية الله وتقول إن الوحي صرَّح بها. ثم هناك مجموعة أخرى من علماء السُّنَّة التقليديين، الذين يؤمنون بأن لله يدين ورجلين وعينين وأنفًا، ويؤمنون إيمانًا راسخًا بأنه استوى على العرش، ويؤمنون بأن هذا ما صرَّح به الوحي. وتعارضهم مجموعة أخرى وتعتقد أن هذا كفر. فإذا كان العلماء السابقون، منذ هذا الوقت المبكِّر، قد اختلفوا إلى هذا الحدِّ في أمور أساسية، فما ذنبي إذا خالفت العقائد التي وضعها هؤلاء العلماء القدامى؟ فهم في النهاية كانوا بشرًا أيضًا، ولم يكونوا معصومين من الخطأ.

إنَّ التعاليم التي لا جدال ولا لَبْسَ فيها، والتي صرَّح الوحي بها؛ كالصلاة والصيام والحج والزكاة، التي بيَّن الله تعالى أنها واجباتٌ دينية في القرآن، أؤمن بأنها واجباتٌ دينية بالطريقة نفسها التي يؤمن بها المسلم الجاهل. ولكن إذا هاجم أحد خصوم [الإسلام] هذه الواجبات، فلا مناص من مناقشة أسبابها والحكمة منها. فإذا طُرِح السؤال: ما علاقة غسل اليدين والوجه؛ أي: الوضوء، بالعبادة التي الغرض منها القلب في النهاية، أو ما علاقة المضمضة وغسل الفم بالحدث الناقض للطهارة، أو ما علاقة الصلاة وهي عمل روحيٌّ بالوقوف والجلوس والركوع والسجود؛ كان علينا ـ شئنا أم أبَيْنا ـ أن نناقش الأسباب والحِكم من «أركان» الصلاة، وسيتعيَّن علينا أن نبيِّن لماذا فُرِض الوضوء، ولماذا فصَّل [الوحي] أجزاء الصلاة كما هي. ولتفسير هذه الأشياء، فإنَّ الاستدلال بالنصوص وحدها دون الجدل العقلي لن يجدي؛ لأن المتشكِّك في الدين أو المتدينين لن يقبل بذلك. ولكن من الضروري شرحها وتفسيرها بما يتوافق مع العقل أو الطبيعة أو الطبيعة البشرية، بحيث يرضى عقل الآخر. (هتافات). أو هل تظنون أن الأجنبي عن الإسلام سيرضى بالقول بأن كذا ولا شيء غيره هو المعتقد الواجب، وعليك قَبُوله كما هو؟

[(ع) المعنى الحقيقيُّ لكونِ الإسلام الدينَ الكامل]:

يا إخواني! إنَّ اليقينَ، وهو اسم آخر للإيمان، لا ينبع من مجرَّد قول

شخصٍ آخر. فلو أنني في موقفنا هذا، حيث تضيء القاعة البديعة بالثريات المصنوعة من الكريستال، وبالمصابيح والظلال الزجاجية، فلو قلت لكم: هذه القاعة مظلمة ظلامًا دامسًا؛ ثم وافقتموني احترامًا لي ولكلماتي وكررتم قائلين: نعم إنها مظلمة، فهل سيكون في قلوبكم أيُّ يقينٍ ناشئ عن قولي ذلك؟ لا شكَّ أنكم إذا كنتم عقلاء وصادقين واعتقدتم أني جدير بالاحترام، وأن كلماتي تستحقُّ قبولًا معيَّنًا، فسوف تتفكَّرون بلا شكٍّ في معنى كلمة الظلام [هنا]. وعندما تفهم هذا، هل سيكون في قلبك يقين حقيقيٌّ؟ هذه هي نقطتي، أنني أتمنَّى إخواني المسلمين ألَّا تكتفوا بوصف القرآن الكريم بأنه مُعجِز باللسان وحده؛ بل عليكم أن تدركوا أنه مُعجِز في قلوبكم. ولهذا السبب قلت إن الحجج التي ينبغي أن تُعرض عليهم هي الحجج التي ينشأ عنها اليقين بأن القرآن مُعجِز، أو على الأقل كونه حقًّا وصدقًا. ولمَّا كان لديَّ يقينٌ تامٌّ في القرآن، كانت رغبتي هي أن أبيِّن للعالم ـ دون تفكير خائف أو قلق، وسواءٌ كان ذلك يوافق أو يخالف رأي الرجال الموقرين، ودون خوف من فتاوى الكفر من العلماء المعاصرين ـ أنَّ القرآن الكريم والإسلام متفقان مع الطبيعة البشرية. وأرجو أن يقوم إخواني المسلمون ـ بقدر استطاعتهم ـ بتصحيح كلِّ ما قمت به، وأن يغفروا لي إذا وقع مني الخطأ، بدلًا من أن يجعلوني مخترعَ طائفة أو مؤسِّسَ مذهبٍ جديد. أؤكِّد لكم أنني أثبت، قدر استطاعتي، جميعَ عقائدِ الإسلام الأصليَّة. هل يمكن أن تُسمُّوا هذا بالمذهب الجديد؟ في عقيدتي أن دين الإسلام هو الدين الكامل والأخير. وعندي يقين راسخ في قول الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. ومع ذلك، إذا فسَّر المفسرون ـ رحمهم الله ـ معنى هذا الإكمال أنَّ الله أكمل الدين ببيان أن هذا الحيوان حلالٌ وذلك الحيوان حرامٌ، فإنني أخالفهم، سواءٌ أكان القائل فخر الدين الرازي [المفسر والمتكلِّم المشهور، ١١٤٩ ـ ١٢٠٩]، أم الملا [أبو الحسن] علي النيسابوري [توفي ١٠٧٥]، أم مَنْ هو أعظم منهما. إنني أقول بكلِّ تواضعٍ لهؤلاء الرجال الموقَّرين: أيها السادة، إذا كان هذا هو معنى إكمال الدين، فهذا فراق بيني وبينكم، وأعتقد أن هذا التفسير خطأ. لقد أُكمِل دين الإسلام وأُتِمَّ بإعلان وحدانية الله بطريقة تامَّة، وبإلقاء الضوء على جميع تفصيلات [هذه الوحدانية] ومبادئها. وهذا وحده هو كمال الدين، وبسبب هذا الكمال كان الإسلام هو الدين الأخير،

وسيبقى على حاله دون تغيير حتى يوم القيامة. نعم، وحتى بعد البعث أيضًا. (هتافات).

[(ف) التميز بين الأصول وغير الأصول في الوصايا الدينية]:

والآن أريد أن أقول شيئًا عن المفاهيم المختلفة المذكورة في القرآن الكريم. الصلاة، على سبيل المثال: أفهم أن الله قد جعل الصلاة واجبةً، وذلك من أجل الطبيعة التي وضعها الله في البشر؛ أي: من أجل بقاء ذكر الواحد المعبود في القلب، وألا ينسى الناس هدفهم، وأن يعبِّروا عن شوق قلوبهم إليه والخضوع له. هذا هو العنصر الأساسي للصلاة الذي جعله الله واجبًا. ومع ذلك، فمن أجل تعليم البشر كيفية أداء هذا الواجب، ثبَّت الله «أركانًا» للصلاة، وليست في الحقيقة عنصرًا أساسيًّا فيها. لكنَّ الغرض منها هو حماية العنصر الأساسي، وبذلك لا يمكن فصلها عنه. وأصبحت [تلك الأركان] بذلك جزءًا من العنصر الأساسي، وأصبحت ضرورةً وواجبًا بنفس طريقة العنصر الأساسي. ويمكن التوصُّل بسهولة إلى التمييز [بين العنصر الأصل وغير الأصل] بالطريقة التالية: إذا أمكن أن يُعذَرُ الناس في ترك أحد تلك العناصر التي يراد منها حماية العنصر الأساسي. ففي حالة العذر، يمكن ترك الوضوء، أو القيام، أو القعود أو السجود، ويمكن ترك الجهر بالقراءة أيضًا. ولكن لا يجوز التنازل عن التوجُّه إلى الله، وأداء الصلاة بخشوع وإخلاص، وهو أصل الصلاة، ما دام الإنسان واعيًا حيًّا. ولذلك فمن الواضح تمامًا أن العناصر التي يمكن تركها لعذرٍ ليست من الأصول. والأصل الوحيد هو العنصر الذي لا يمكن تركه في أيِّ وقت، ما دام الإنسان إنسانًا. (هتافات). والآن، مَنْ يستطيع أن يقول إن الصلاة ضد الطبيعة أو تخالف الطبيعة البشرية؟ (هتافات).

صحيح أنه يظلُّ السؤال حول ما يتعلَّق بهذه «الأركان» الثابتة للصلاة؛ لماذا شُرِعت وكيف تتفق مع الطبيعة البشرية؟ وإجابتي [الأولى] هي نعم: إنها توافق الطبيعة البشرية. لكنني سأجيب بطريقة أخرى، بطريقة فلسفية. وهو أننا إذا حدَّدنا «أركانًا» أخرى لأداء هذا الواجب [الأصل]، فسوف يتوجَّه السؤال إلى تلك الأركان الجديدة التي شُرعت، ثم إذا اقترحنا غيرها سيتوجَّه السؤال إليها، وهكذا. والاعتراض الذي ينقض نفسه ليس اعتراضًا معقولًا.

وطبعًا يجب على المرء أن يثير نقطة ما إذا كان لا يمكن أن تُشرَع «أركان» أخرى أفضل. لكنني متيقنٌ من أنه لا يمكن لأيِّ شخصٍ أن يسمي «أركانًا» أخرى أفضل من تلك الأركان، حيث الظاهر والباطن، وجميع الأعضاء الداخلية والخارجية، وجميع طرق الاحترام وخضوع الجسد والروح: تجد تعبيرًا عن نفسها، وتثير إعجاب الإنسان وفقًا لمقتضيات الطبيعة.

[(ص) الهدف الإجمالي: إعادة بيان الإسلام]:

لقد حدثتُكم في إيجاز عن أفكاري المتعلِّقة بدين الإسلام. وبيَّنْتُ لكم أيضًا سببَ تبنِّي هذه الطريقة الجديدة في إعادة إثبات الإسلام و[الدفاع عنه في] الجدل. وأشرت أيضًا إلى سبب شعوري بضرورة اتخاذ موقف مختلف عن موقف العلماء السابقين. وربما يحتاج الأمر إلى الكثير من الوقت لبسطِ الكلام في المسائل التي اختلف فيها العلماءُ فيما بينهم، والمسائل التي اتخذتُ فيها مواقفَ تختلف عن مواقفهم، والمسائل التي ذهب بعض العلماء السابقين أيضًا إلى منهجي فيها، وكم عدد النقاط التي انفردت بها وكان جميع العلماء السابقين يخالفونني فيها. ولكن الآن، بعد بياني هنا، أترك التقييمَ النقدي للسؤال عمَّا إذا كان ما قلته هو إعادة بيان للإسلام أم لا: لكم أيها السادة.

وفي الختام، أودُّ أن أقول إن [نوع] إعادة إثبات الإسلام الذي تبنَّيته وفقًا لمعرفتي، لم يكن لسبب أنني مسلمٌ ولِدت في أسرة مسلمة؛ ولذلك فقد كنت مضطرًا ـ شئتُ أم أبيتُ ـ إلى إعادة تأكيد الإسلام. فليس عندي كبير تقدير لهذا [النوع من الحافز]. فالإنسان الذي وُلِد على دينٍ معيَّن فسار عليه في هدوء، يختلف عمَّن يباشر إعادة إثبات دينه. فعمل هذا الأخير لا يصير إنسانًا حتى يصل إلى اليقين التامِّ بشأنه. ولقد تأملتُ في الإسلام كثيرًا بعقلٍ منفتح. وبعد تفكير وتأمُّل كبير وعميق، أصبحت أعتقد اعتقادًا راسخًا أنه إذا كان أيُّ دينٍ حقًّا فهو الإسلام وحده، وأصبحت أثبت الإسلام على أساس هذا اليقين القلبي، وليس لأنني ولدت في بيت مسلم أو لأنني مسلم. (هتافات صاخبة جدًّا).

الفصل الحادي والأربعون

محمد إقبال

المثل الأعلى الإسلامي في الأخلاق والسياسة

كان محمد إقبال (شمال الهند، ١٨٧٧ ـ ١٩٣٨م) شاعرًا عظيمًا باللغتين الفارسية والأردية، وكان مفكرًا تقدُّميًا يُعرف باسم الوالد الفكري لباكستان. وُلِد إقبال في البنجاب، وأكمل دراساته المبكِّرة مع أحد العلماء الذين تأثروا بقوة بحركة عليكره للسيد أحمد خان (الفصل الأربعون). وقد درس لاحقًا في الكلية الحكومية في لاهور، ثم بعد تدريسه للغة العربية والإنكليزية في مختلف كليات لاهور، ذهب إلى أوروبا عام ١٩٠٥ لإكمال الدراسات العليا. وقد حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونيخ في عام ١٩٠٧، كما درس القانونَ في لندن، والفلسفة في جامعة كامبردج. وعند عودته إلى البنجاب، مارس القانون بصورة متقطِّعة، بينما كان يكتسب شهرته شاعرًا ومفكِّرًا. وقد منحه البريطانيون لقب الفارس في عام ١٩٢٢م لإسهاماته الشعرية، وانتُخِب في المجلس التشريعي في البنجاب عام ١٩٢٧م. وكثيرًا ما يُنسَب الفَضْلُ إليه في إلهام الحركة الباكستانية، وإلى خطابه الرئاسي أمام الرابطة الإسلامية لعموم الهند في عام ١٩٣٠م، الذي ذهب فيه إلى أن المناطق ذات الأغلبية المسلمة في شمال غرب الهند يجب أن تُحكم حكمًا مستقلًا في ظل نظام إسلاميٍّ.

شملت الموضوعات الرئيسة في شعر إقبال تراجُعَ التأثير والأصالة والإبداع الإسلامي. وسعى إلى قلب هذا التراجع من خلال تعزيز الشعور بالديناميَّة والشعور بالنفس الذي يتطلَّع إلى الأمام، خلافًا لمفهوم «الأنا» المُنتقد في الأدبيات الأخلاقية والصوفية الإسلامية. والمقال المختار هنا، وهو من كتابات إقبال المبكِّرة، ذهب فيه إقبال إلى بيان التقدُّمية والمساواة في

الإسلام، في كلٍّ من المجال الأخلاقي والسياسي[1].

Source: Dr. *Shaikh* Muhammad Iqbal, "Islam as a Moral and Political Ideal," *Hindustan Review*, Allahabad, India, July 1909, pp. 29-38, and August 1909, pp. 166-171.

كتبت المقدمة: مارسيا هرمانسن.

(١) Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal* (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1963); Annemarie Schimmel, "Ikbal, Muhammad," in Bernard Lewis *et alia*, editors, *Encyclopedia of Islam*, ẓd ed. (Leiden, Netherlands; E. J. Brill; London: Luzac, 1971), volume 3, pp. 1057-1059; Hafeez Malik, editor, *Iqbal, Poet-Philosopher of Pakistan* (New York: Columbia University Press, 1971); Hafeez Malik, "Iqbal, Muhammad," in John L. Esposito, editor, *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 2, pp. 221-224.

المثل الأعلى الإسلامي في الأخلاق والسياسة

يمكن تناولُ النظام الديني من خلال ثلاث وجهات نظر: وجهة نظر المعلِّم، ووجهة نظر الشَّارِح، ووجهة نظر الطالب النَّاقِد. ولا أدَّعي أني أحد المعلِّمين الذين تكون ـ أو ينبغي أن تكون ـ أفكارُهم وأفعالهم في وئام تامٍّ بقدر ما يسعى ـ في حياته الخاصة ـ إلى تحقيق المُثُل التي يضعها أمامَ الآخرين، وبذلك يؤثر في جمهوره بكونه مثالًا وقدوةً أكثر من تأثيره من خلال الإرشاد. وكذلك لا أدعي أني نلت منصب الشارح الرفيع، الذي يستعمل فكرًا دقيقًا في مهمته، ويسعى إلى شرح جميع الجوانب المختلفة للمبادئ التي يشرحها، ويعمل ببعض الافتراضات المسبقة التي لا يشكُّ ولا يستريب في صدقها وصحتها. أما موقف العقل الذي يميز الطالب الناقد فيختلف اختلافًا جوهريًّا عن موقف المعلِّم والشارح. فهو يتناول الموضوع الذي يدرسه متحرِّرًا من جميع الافتراضات، ويحاول أن يفهم التركيب العضوي للنظام الديني، تمامًا كعالم الأحياء الذي يدرس شكلًا من أشكال الحياة، أو الجيولوجي الذي يفحص قطعةً من معدن. فهدفُه هو تطبيق أساليب البحث العلمي على الدين، بهدف الكشف عن كيفية توافق العناصر المختلفة في هيكلٍ معيَّن وكيف يناسب بعضها بعضًا، وكيف يعمل كل عامل منها على حدة، وكيف تحدد العلاقات بينها القيمة الوظيفية للكلِّ الذي تشكِّله تلك العناصر. إنه ينظر إلى الموضوع من وجهة نظر التاريخ، ويطرح بعضَ الأسئلة الأساسية المتعلِّقة بأصل النظام الذي يسعى إلى فهمه، ونموِّه، وتشكُّله. ما القوى التاريخية، التي أثار عملها ـ كنتيجة ضرورية ـ ظاهرة ذلك النظام المعيَّن؟ ولماذا نشأ نظام دينيٌّ معيَّن في ذلك الشعبِ المعيَّن؟

ما الأهمية الحقيقية للنظام الديني في تاريخ الشعب الذي أنتجه، وفي

تاريخ البشر ككل؟ هل هناك أي أسباب جغرافية تحدِّد المكان الأصلي للدين؟ إلى أي مدى يكشف عن الروح الباطنة للشعب، وتطلعاته الاجتماعية والأخلاقية والسياسية؟ ما التحول ـ إن وُجد ـ الذي أحدثه فيهم؟ إلى أي مدى ساهم في تحقيق الهدف النهائي الذي كشف عنه تاريخ الإنسان؟ هذه بعض الأسئلة التي يسعى الدارس الناقد للدين إلى الإجابة عنها، من أجل فهم بنيته وتقدير قيمته النهائية، باعتباره فاعلًا حضاريًا بين قوى التطوُّر التاريخي.

أقترح أن ننظر إلى الإسلام من وجهة نظر الدارس الناقد. ولكن عليَّ أن أذكر في البداية أنني سأتجنَّب استخدام التعبيرات الحالية في لاهوت الوحي، فإنَّ طريقتي علميةٌ في الأصل؛ ولذلك تستلزم استخدام المصطلحات التي يمكن تفسيرها في ضوء الخبرة الإنسانية اليومية. على سبيل المثال، عندما أقول إن دين الشعب هو مجموع خبراتهم الحياتية في العثور على تعبير محدد من خلال شخصية عظيمة، فلم أفعل سوى ترجمة حقيقة الوحي إلى لغة العلم. وبالمثل، فإنَّ التفاعل بين الطاقة الفردية والكونية ليس سوى تعبير آخر عن شعور الصلاة، الذي ينبغي وصفه على هذا النحو لأغراض الدقَّة العلمية. ولمَّا كنت أريد أن أتناول موضوعي من وجهة نظر إنسانية شاملة، فضَّلْتُ استعمالَ التعبيرات ذات المحتوى العلمي، وليس لأنني أشكُّ في حقيقة الوحي الإلٰهي وكونه الأساس النهائيَّ للدين كلِّه. كما أن الإسلام هو آخر الأديان جميعًا، وهو آخر ما صنعته الإنسانية. وإن مؤسسه ليقف بوضوح أمامنا؛ إنه حقًّا شخصية التاريخ، وقد أتاح نفسه حتى لأشد النقد تقصيًا. لم تنسج الأساطير البارعة أيَّ حجبٍ حول شخصه؛ فقد وُلِد في وضح النهار من التاريخ، ويمكننا أن نفهم الينبوع الباطن لأفعاله، ويمكننا أن نضع عقله تحت التحليل السيكولوجي الثاقب. دعونا إذن، في هذه اللحظة، نستبعد العنصر الخارج للطبيعة، ونحاول أن نفهم بنية الإسلام كما نجده.

لقد أشرتُ للتوِّ إلى الطريقة التي يتناول بها الدارس الناقد للدين موضوعه. والآن، لا أستطيع ـ في المساحة المتاحة لي ـ أن أجيب ـ فيما يتعلَّق بالإسلام ـ عن جميع الأسئلة التي يجب عليَّ ـ كدارسٍ ناقدٍ ـ أن أطرحها وأجيب عنها، من أجل الكشف عن المعنى الحقيقي لهذا النظام الديني. لن أطرح مسألة أصل الإسلام وتطوُّره. ولن أحاول تحليل التيارات

المختلفة للفكر في المجتمع العربي الجاهلي، التي تبلورت أخيرًا في كلام نبيِّ الإسلام. وسوف أقصر اهتمامي على المثل الأعلى الإسلامي في جانبه الأخلاقي والسياسي فقط.

أولًا: علينا أن ندرك أن كلَّ نظام دينيٍّ عظيم يبدأ بافتراضاتٍ معيَّنة حول طبيعة الإنسان والعالم. فالمعنى السيكولوجي المتضمَّن في البوذية ـ مثلًا ـ هو الحقيقة المركزية للألم، وكونه العنصر السائد في تشكيل العالم. فالإنسان ـ بوصفه فردًا ـ عاجز ضد قوى الألم، وفقًا لتعاليم البوذية. وبين الألم والوعي الفردي علاقةٌ لا تنحل، وهي على هذا النحو ليست سوى الاحتمال الثابت للألم. والتحرُّر من الألم؛ يعني: التحرُّر من الفردية. فبدءًا من حقيقة الألم، فإن البوذية متسقة تمامًا في وضعها نموذج تدمير الذات أمام الإنسان. وبين طرفي هذه العلاقة: الألم والشعور بالشخصية، أحدهما (أي الألم) هو المطلق؛ والآخر وهمٌ، يمكن أن نتحرَّر منه من خلال الكفِّ عن التصرُّف وفقًا لهذه الخطوط من الفعل، التي تميل إلى تكثيف الإحساس بالشخصية. فالخلاص إذن وفقًا للبوذية هو الخمول؛ والتخلي عن الذات والزهد في الدنيا هما أصل الفضائل. وبالمثل، تستند المسيحية ـ بوصفها نظامًا دينيًّا ـ على حقيقة الخطيئة. وهي تجعل العالم شرًّا، وتَعُدُّ التلوُّثَ بالخطيئة شيئًا ورثه الإنسان، الذي هو عاجزٌ بوصفه فردًا، ويحتاج إلى شخصٍ خارقٍ للتدخل بينه وبين خالقه. فالمسيحية ـ خلافًا للبوذية ـ تجعل الشخصية الإنسانية شيئًا حقيقيًّا، لكنها تتفق مع البوذية في أنها تجعل قوة هذا الإنسان أمام الخطيئة غير كافية. ولكن في الاتفاق بينهما خلاف دقيق. فيمكننا ـ وفقًا للمسيحية ـ أن نتخلَّص من الخطيئة بالاعتماد على المخلِّص؛ ويمكننا ـ وفقًا للبوذية ـ أن نتخلَّص من الألم بأن نجعل تلك القوة غير الكافية تتبدَّد وتتلاشى في طاقة الطبيعة الكونية. فالمسيحية والبوذية متفقتان على حقيقة القصور وعدم الكفاية، وكلتاهما تجعل هذا القصور شرًّا؛ ولكن بينما تصلح إحداهما هذا القصور من خلال الإتيان بقوة شخصية مخلِّصة؛ فالأخرى توصي بالاضمحلال التدريجي حتى يقضى عليه تمامًا. وأيضًا، ترى الزرادشتية الطبيعة مشهدًا لصراع لا ينتهي بين قوى الشر وقوى الخير، وتقرُّ بأن الإنسان قادر على اختيار أيِّ مسار يشاء. فالكون ـ في الزرادشتية ـ شرٌّ وخير؛ والإنسان ليس شرًّا خالصًا وليس خيرًا خالصًا، لكنه مزيج بين

المبدأين؛ والنور والظلام يتقاتلان باستمرار من أجل السيطرة على العالم. وبذلك نرى أن الافتراضات الأساسية، حول طبيعة العالم والإنسان، في البوذية والمسيحية والزرادشتية ـ على الترتيب ـ هي كما يلي:

١ ـ في الطبيعة ألم، والإنسان شرٌّ بوصفه فردًا (البوذية).

٢ ـ في الطبيعة خطيئة، والتلطُّخ بالخطيئة مُهلِك للإنسان (المسيحية).

٣ ـ في الطبيعة صراع؛ والإنسان مزيج من القوى المتصارعة، وهو قادر على الانحياز إلى قوى الخير، التي ستنتصر في النهاية (الزرادشتية).

والسؤال الآن: ما وجهة النظر الإسلامية حول العالم والإنسان؟ ما الفكرة المركزية في الإسلام التي تحدِّد بنية النظام بأكمله؟ نحن نعلم أن الخطيئة والألم والحزن تُذكر باستمرار في القرآن. والحقيقة أنَّ الإسلام يرى العالم واقعًا، وبذلك يعترف بحقيقة وواقعية كل ما فيه. فالخطيئة، والألم، والحزن، والصراع: كلها أمور حقيقية بلا ريب، لكن الإسلام يعلمنا أن الشرَّ ليس أصليًّا في العالم، وأنه يمكن إصلاح العالم، ويمكن القضاء على عناصر الخطيئة والشر تدريجيًّا. ولله ملكُ ما في العالم كلِّه، وتصبح قوى الطبيعة التي تبدو مدمِّرة مُهلكة مصدرًا للحياة، إذا أحسن الإنسان السيطرةَ عليها، وقد وُهِب الإنسان القدرة على فهمها والسيطرة عليها.

هذه التعاليم وما يشبهها من تعاليم القرآن، إلى جانب إقرار القرآن بحقيقة الخطيئة والحزن، تشير إلى أنَّ النظرة الإسلامية للعالم ليست متفائلةً ولا متشائمةً. والتكهُّن النفسي الحديث قد حسم الكلام في المضامين النفسية للبوذية. فالألم ليس عاملًا أساسيًّا في تشكيل العالم، والتشاؤم ليس سوى نتاج البيئة المعادية. يؤمن الإسلام بفعالية العمل الجيِّد التوجيه؛ ومن هنا يجب وصف وجهة النظر الإسلام بأنها تحسُّنية؛ وهي الافتراض المسبق النهائي والمسوِّغ لجميع الجهود الإنسانية في الاكتشاف العلمي والتقدُّم الاجتماعي. وعلى الرغم من إقرار الإسلام بحقيقة الألم والخطيئة والصراع في الطبيعة، فإنَّ الحقيقة الرئيسة التي تعيق الإنسان في طريق التقدُّم الأخلاقي ـ وفقًا للإسلام ـ ليست الألم ولا الخطيئة ولا الصراع؛ بل الخوف، الذي يقع الإنسان ضحية له بسبب جهله بطبيعة بيئته، ورغبة الإيمانِ المطلق بالله. والوصول إلى أعلى مرحلة من التقدُّم الأخلاقي للإنسان يتحقَّق عندما يخلو الإنسان تمامًا من الخوف والحزن.

الافتراض المركزي إذن الذي ينظِّم بِنيةَ الإسلام، هو أنَّ الطبيعةَ فيها خوف، وهدف الإسلام هو تحرير الإنسان من الخوف. وهذه النظرة إلى العالم تشير أيضًا إلى نظرة الإسلام إلى الطبيعة الميتافيزيقية للإنسان. إذا كان الخوف هو القوة التي تهيمن على الإنسان وُتقاوم ترقيه الأخلاقي، فيجب أن يُعَدَّ الإنسان وحدةً من القوة، أو طاقةً، أو إرادةً، أو جرثومةً من القوة اللا نهائية، ويكون الكشف التدريجي عنها موضوعًا لكل النشاط الإنساني. فأصلُ طبيعة الإنسان إذن يتمثَّل في الإرادة، لا الفكر أو الفهم.

وأمَّا الطبيعةُ الأخلاقية للإنسان، فإن تعاليم الإسلام حولها تختلف عن الأنظمة الدينية الأخرى. ففي الآية: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة: ٣٠]. هذه الآية تُقرأ في ضوء الحديث المشهور أنَّ كل مولود يولَد على الإسلام، وتشير إلى أنَّ الإنسان - وفقًا لمبادئ الإسلام - يتصف بالخير والسلام في الأصل؛ وهي وجهة النظر التي أوضحها ودافع عنها في أزمنتنا [جان جاك] روسو [الفيلسوف الفرنسي، ١٧١٢ - ١٧٧٨]، وهو الأب العظيم للفِكْرِ السياسي الحديث. أما النظرة المضادة لهذا، وهي عقيدة فساد الإنسان التي تؤمن بها كنيسة روما، فتؤدي إلى أسوأ العواقب الدينية والسياسية وأضرها. لأنه إذا كان الإنسان شريرًا في أصله، فلا بدَّ ألا يُسمح له أن يسلك طريقه الذي يريد، ويجب أن تتحكَّم سلطةٌ خارجية في حياته كلِّها. وهذا يعني: الكهنوت في الدين والاستبداد في السياسة. وقد قادت العصور الوسطى في تاريخ أوروبا هذه العقيدة الرومانية إلى عواقبها السياسية والدينية، وكانت النتيجة شكلًا من أشكال المجتمع تطلَّب ثورات مروعة لتدميره وزحزحة الافتراضات الأساسية لبنيته. ويجب دائمًا اعتبار [مارتن] لوثر [المؤسس الألماني للمسيحية البروتستانتية، ١٤٨٣ - ١٥٤٦هـ] - وهو عدو الاستبداد في الدين - وروسو - وهو عدو الاستبداد في السياسة - محرِّري الإنسانية الأوروبية من أغلال البابوية والحكم المطلق، ويجب أن يُعلَم أنَّ فكرهما الديني والسياسي إنكارٌ فعليٌّ لعقيدة الكنيسة، التي تتمثَّلُ في الفساد البشري. إنَّ إمكانية القضاء على الخطيئة والأمل في عملية تطورية، والإيمان بالصلاح الطبيعي للإنسان، هي الافتراضاتُ الأساسية للإسلام، كما في الحضارة الأوروبية

الحديثة، التي أدركت - دون وعي تقريبًا - حقيقةَ هذه الافتراضات، خلافًا للنظام الديني الذي ارتبطت تلك الحضارةُ به. ومن الناحية الأخلاقية إذن: الإنسان خيِّرٌ ومسالم بطبيعته. ومن الناحية الميتافيزيقية: الإنسان وحدةٌ من الطاقة، لا يمكنها تحقيق إمكاناتها الكامنة بسبب سوء الفهم لطبيعة بيئتها. والمثل الأعلى الأخلاقي للإسلام هو تخليص الإنسان من الخوف، ومنحه بذلك إحساسًا بشخصيته، وجعله واعيًا بأنَّ نفسه مصدر قوة. هذه الفكرة، أن الإنسان بوصفه فردًا هو قوة لا نهائية، تحدِّد - وفقًا لتعاليم الإسلام - قيمة كل عمل إنسانيٍّ. وكلُّ ما يعمِّق في الإنسان الشعور بالفردية أمرٌ جيد، وكلُّ ما يثبطه فهو سيئ. الفضيلة هي القدرة، والقوة، والشدَّة؛ والشرُّ هو الضعف. امنح الإنسانَ إحساسًا قويًّا باحترام ذاته، واجعله يتحرك حرًّا بلا خوفٍ في أرض الله، وسوف يحترم شخصياتِ الآخرين ويُصبح تامَّ الفضيلة. ولا أستطيع في عجالة هذه الورقة أن أوضِّح كيف أنَّ جميع أشكال الرذيلة الرئيسة يمكن أن ترجع إلى الخوف. لكننا سنرى الآن السبب الذي يجعل بعض أشكال النشاط الإنساني؛ كالتخلِّي عن الذات والفقر وطاعة العبودية، التي تتخفى أحيانًا تحت أسماء جميلة كالتواضع والزهد - وهي الأنشطة التي تضعف قوة الفردية البشرية - تُعَدُّ من الفضائل في البوذية والمسيحية، بينما يهملها الإسلام تمامًا. وبينما كان المسيحيون الأوائل يمجدون الفقر والزهد في الدنيا، يجعل الإسلام الفقر رذيلةً، ويقول: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ [القصص: ٧٧]. وأعلى فضيلةٍ في الإسلام هي البرُّ، الذي يحدِّده القرآن على هذا النحو:

﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ [البقرة: ١٧٧].

فمن الواضح إذن أن الإسلام - إن جاز التعبير - يتحوَّل عن القيم الأخلاقية للعالم القديم، ويصرِّح بأن تكثيف الشعور بالشخصية الإنسانية والحفاظ عليها هو الأساس النهائي لجميع الأنشطة الأخلاقية. فالإنسان كائن مسؤول حرٌّ؛ هو صانع مصيره، وخلاصه من صنع يديه. ولا وسيطَ

بين الله والإنسان. والله حقٌّ طبيعيٌّ لكل إنسان. ولذلك ففي حين يرى القرآنُ أنَّ المسيح عيسى روح الله، فهو يعترض بقوةٍ على عقيدة الخلاص المسيحية، فضلًا عن عقيدة عصمة رأس الكنيسة؛ وهي العقائد التي تقوم على افتراض عدم كفاية الشخصية الإنسانية، وتميل إلى خلق شعور بالاعتماد في الإنسان، وهو ما يعدُّه الإسلام قوةً مُعيقةً للتقدُّم الأخلاقي للإنسان. وشريعة الإسلام تكاد ألَّا تعترف بفساد النسب؛ لأن وصمة النسب الفاسد تمثِّل ضربة كبيرة للتطور السليم لاستقلال الإنسان. وبالمثل، فمن أجل منح الإنسان شعورًا مبكِّرًا بالفردية، تنصُّ شريعة الإسلام على أن الطفل يصبح إنسانًا حرًّا تمامًا في سنِّ الخامسة عشرة.

ويمكن أن يُعترض على وجهة النظر الإسلامية الأخلاقية باعتراضٍ واحد. إذا كان تطوُّرُ الفردِيَّةِ الإنسانية هو الشاغل الرئيس للإسلام، فلماذا تسامح مع مؤسسة الرقِّ؟ إنَّ فكرة العمالة الحرة كانت غريبةً على الوعي الاقتصادي في العالم القديم. فأرسطو [الفيلسوف اليوناني، ٣٨٤ ـ ٣٢٢ قبل الميلاد] جعل الرقَّ عاملًا ضروريًّا في المجتمع البشري. أمَّا نبيُّ الإسلام، لكونه الحلقة بين العالم القديم والعالم الحديث، فقد أعلن مبدأ المساواة، وعلى الرغم من أنه ـ كجميع الحكماء المصلحين ـ راعى الظروف الاجتماعية من حوله في الإبقاء على اسم العبودية، فقد انتزع بهدوء روح هذه المؤسسة. وإنَّ تمتُّع العبيد بفرصة متساوية مع غيرهم من المسلمين يتبيَّن من حقيقة أن بعض أعظم المحاربين المسلمين، والملوك، والوزراء، والعلماء، والفقهاء؛ كانوا من العبيد. وخلال أيام الخلفاء الراشدين، لم يكن الاسترقاق من خلال الشراء معلومًا تقريبًا؛ فقد خُصِّص جزء من المال العام لتحرير الرقاب، وكان أسرى الحرب يُمنُّ عليهم أو يُطلق سراحهم بدفع فدية. وقد حرَّر عمر [ابن الخطاب، الخليفة الثاني، ٦٣٤ ـ ٦٤٤] جميع العبيد بعد فتحه للقدس. كما جعل الإسلام تحرير الرقاب عقوبةً للقتل الخطأ وكفارة لليمين. وكانت معاملة النبي ﷺ نفسه للعبيد ليبراليةً على نحو غير عاديٍّ. فقد كان العربي المختال الأرستقراطي لا يتسامح مع ترقي العبد في المجتمع، حتى بعد عتقه وتحريره. ولم يكن من الممكن إدخال المثل الديمقراطية للمساواة التامَّة ـ التي وجدت أصرح تعبير لها في حياة النبي ﷺ ـ عند شعب أرستقراطيٍّ للغاية، إلا من خلال التعامل الحذر مع الوضع.

لقد زوَّج النبيُّ ﷺ عبده الذي أعتقه بقريشية حرَّة، وهي إحدى قريباته. وكان هذا الزواج بمثابة ضربة لفخر هذه المرأة الحرَّة؛ فلم تتمكَّن من الاستمرار مع زوجها، وكانت النتيجة هي الطلاق، مما جعلها أكثر عجزًا، حيث لن يتزوج عربيٌّ امرأةً طلَّقها عَبْدٌ. وقد استفاد النبي ﷺ، اليقظ دائمًا، من هذا الموقف ووظفه في جهوده للإصلاح الاجتماعي. فتزوج النبي ﷺ هذه المرأة نفسها، موضحًا بذلك أن العبد لا يمكنه فقط أن يتزوج امرأة حرة؛ بل المرأة المطلقة منه أيضًا يمكن أن تكون زوجة لأعظم رسل الله. لقد كان لهذا الزواج في تاريخ الإصلاح الاجتماعي في الجزيرة العربية أهميةٌ كبرى بلا شكٍّ. وسواءٌ أكان التحيُّز أم الجهل أم عدم البصيرة هي التي أعمت نُقَّادَ الإسلام الأوروبيين عن المعنى الحقيقي لهذا الاتحاد، فمن الصعب الجزم بذلك.

ومن أجل بيان معاملة العبيد عند المسلمين في العصر الحديث، أقتبس فقرةً من الترجمة الإنكليزية للسيرة الذاتية للأمير الراحل عبد الرحمٰن، أمير أفغانستان [حكم بين ١٨٨٠ ـ ١٩٠١م]: «على سبيل المثال، فرامورز خان ـ وهو عبدٌ جترالي ـ هو أوثق قائد أعلى لديَّ في هرات، ونذير محمد صفر خان ـ وهو عبد جترالي آخر ـ هو أوثق مسؤول في بلاطي؛ وهو يحمل خاتمي في يديه ليوقع أي مستند، كما يقوم على طعامي وغذائي؛ وفي الجملة فقد أمنته تمامًا على حياتي، كما أن مملكتي في يديه. كما أنَّ باروانا خان ـ النائب السابق للقائد الأعلى للقوات المسلحة ـ وجان محمد خان ـ وزير الخزانة السابق ـ وهما من كبار المسؤولين في المملكة في حياتهما، كلاهما كان من عبيدي».

الحقيقة هي أن مؤسَّسة العبودية هي مجرَّدُ اسم في الإسلام، وفكرة الفردية تكشف عن نفسها أنَّها المبدأ الموجِّه في نظَام الأخلاق والشريعة المحمدية بأكمله.

وخلاصة القول إذن أن الإرادة القوية في الجسد القوي هي المثل الأعلى الأخلاقي في الإسلام. ولكن سأتوقف هنا للحظة، لنرى ما إذا كُنَّا ـ نحن المسلمين في الهند ـ مُخلصين لهذا المثل الأعلى. هل المسلم الهندي لديه إرادة قوية في جسد قويٍّ؟ هل لديه الإرادة في الحياة؟ هل لديه قوة

شخصية كافية، لمعارضة تلك القوى التي تميل إلى تفكيك ذلك الكيان الاجتماعي الذي ينتمي إليه؟ يؤسفني أن أجيب عن هذه الأسئلة بالنفي. سيفهم القارئ أنه في النضال العظيم من أجل الوجود فليس العدد هو الأصل الذي يجعل الكائن الاجتماعي يبقى على قيد الحياة. فالشخصية هي أفضل أدوات الإنسان، ليس فقط في جهوده ضد البيئة الطبيعية المعادية له؛ بل في منافسته أيضًا مع منافسيه الأشقاء على حياة أكثر امتلاءً وثراءً ووفرةً. ومع ذلك، فقد وهنت قوى الحياة عند المسلم الهندي بصورةٍ يُرثى لها. وأدى انحطاط الروح الدينية، إلى جانب الأسباب الأخرى ذات الطبيعة السياسية التي ليس له أيُّ سيطرة عليها، إلى أن تكونت فيه عادة التقزم الذاتي، والشعور بالاعتماد على الغير، وقبل كل شيء: كسل الروح، الذي يسميه الواهنون من الناس باسم حسنٍ وهو «الرضا»، ليخفوا بذلك وهنهم. وبسبب لا مبالاته التجارية، أخفَق في مشروعاته الاقتصادية؛ وبسبب غياب التصور الحقيقي للمصلحة الوطنية والتقدير الصحيح للوضع الراهن لمجتمعه بين مجتمعات هذا البلد، فإنه يعمل ـ بقدراته الخاصَّة والعامَّة ـ في مساراتٍ أخشى أن تقوده إلى الخراب. كم من المرات رأيناه يتراجع عن الدفاع عن قضية، ذات أهمية وطنية حقًا، لمجرَّد أنَّ موقفَه السلبي سوف يسعد هندوسيًا من أصحاب النفوذ، ومن خلال نفوذه يأمل في الحصول على مصلحة شخصية؟ إنني أُعلِن دون تردُّدٍ أنَّ احترامي لصاحب المتجر الأُمِّي، الذي يأكل من عمل يده بنزاهة، ولديه قوة كافية للدفاع عن زوجته وأطفاله في أوقات الشدَّة، أكبر من الخريج اللامع صاحب الثقافة الرفيعة، الذي لا يكاد يُسمَع صوته الخجول الخفيض، ويدلُّ على غياب الروح عن جسده، الذي يفخر بخضوعه، ويأكل بشحٍّ، ويشتكي من قلَّة النوم، ولا ينجب لمجتمعه ـ إن أنجب ـ إلا أطفالًا مرضى. وآمل ألا أثير حفيظة القارئ إذا قلت إنَّ لديَّ قدرًا من الإعجاب بالشيطان. إنه لـمَّا رفض أن يسجد لآدم، الذي اعتقد بصدقٍ أنه أدنى منه، قد كشف عن إحساسٍ كبير باحترام الذات، وهي سمة شخصية ـ في رأيي ـ كان ينبغي أن تخلِّصه من تشوهه الروحي، كما أنَّ عيونَ الضفدع الجميلة كفيلةٌ بتخليصه من تنافره الجسدي. وأعتقد أن الله تعالى لم يعاقبه لرفضه أن ينحني أمام سلف الإنسانية الواهنة؛ بل لأنه رفض أن يخضع لإرادة حاكم الكون العظيم. إنَّ المثل الأعلى لشبابنا هو في الغالب الخدمة [الحكومية]، وهذه الخدمة ـ ولا سيما في بلدٍ كالهند ـ تولِّد

هذا الشعورَ بالاعتماد، الذي يقوِّض قوة الفردية البشرية. والفقراء بيننا طبعًا ليس لديهم رأس مال؛ ولا يمكن لأفراد الطبقة الوسطى أن يقوموا بمشروع اقتصاديٍّ مشترك، بسبب غياب الثقة؛ والأغنياء يرون التجارة مهنةً تحت كرامتهم. حقًّا، إن الاعتمادية الاقتصادية هي الأمُّ التي يتولَّد عنها مختلف أشكال الرذيلة. حتى رذائل المسلم الهندي، تُشير إلى ضعف قوة الحياة فيه. وحتى جسده أيضًا تعرَّض لتدهور مريع. فإذا رأى المرء الوجوه الباهتة لأطفال المسلمين في المدارس والكليات، فسوف يتحقَّقُ بألم من صحَّة كلامي. القدرة، والطاقة، والقوة، والصلابة، ونعم: القوة البدنية، هي قانون الحياة. فالرجل القويُّ قد يسرق غيره إذا لم يجد شيئًا في جيبه؛ لكن الضعيف الواهن سيموت ميتة الشيء الحقير في المشهد العالمي المريع للحُروب المستمرة.

ولكن كيف يمكن تحسينُ هذه الحالة المقيتة للأشياء؟ لقد قيل لنا إن التعليم سيعمل على القيام بالتحول المطلوب. وقد أقول على الفور إني لا أؤمن كثيرًا بأن التعليم من وسائل التدريب الأخلاقي؛ وأعني بذلك التعليم كما هو مفهوم في هذا البلد. إن التدريب الأخلاقي للبشرية حقًّا هو عمل الشخصيات العظيمة التي تظهر - من حينٍ لآخر - خلال تاريخ البشرية. ولسوء الحظ، فإنَّ بيئتَنا الاجتماعية الراهنة ليست مُوَاتيةً لمولد مثل هذه الشخصيات ذات المغناطيسية الأخلاقية، ونموها. ومحاولة الكشف عن سبب نقص هؤلاء بيننا ستحتاج إلى تحليلٍ دقيقٍ لجميع القوى، المرئية وغير المرئية، التي تحدِّد مسار تطورنا الاجتماعي؛ وهو تحليل لا يمكنني القيام به في هذه الورقة. لكن غير المتحيزين سيقرون بندرة هذه الشخصيات الآن بيننا. ولمَّا كان هذا هو الحال، كان التعليم هو الشيء الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه. ولكن أيُّ نوعٍ من التعليم؟ ليس في التعليم حقيقةٌ مطلقة؛ كالفلسفة تمامًا أو العلم. فالمعرفة من أجل المعرفة هي حكمة الحمقى. هل وجدنا قطُّ إنسانًا يدوِّر في ذهنه النظرية [الموجية] للضوء، لمجرَّد أن ذلك حقيقة علمية؟ إن التعليم كغيره يجب أن يتحدَّد وفقًا لاحتياجات المتعلِّم. فشكل التعليم الذي ليس له تأثير مباشر في نوع معيَّن من الشخصية تريد إنتاجه: لا قيمة له البتَّة. وأنا أسلِّم أن نظام التعليم الآن في الهند يمنحنا لقمة العيش. فنحن نصنع عددًا من الخريجين، ثم يتعيَّن علينا أن نرسل

هؤلاء المتسولين المحترمين إلى الحكومة، ليتسولوا التعيينات. حسنًا، إذا نجحنا في الحصول على بعض التعيينات في الفروع العليا من الخدمة الحكومية، فماذا بعد؟ إنها الجماهير هي التي تشكِّل العمود الفقري للأمَّة، وهي تستحقُّ أن تحصل على أفضل غذاء، وأفضل سكن، وأحسن تعليم. ليست الحياة مقتصرةً على لقمة العيش وحدها؛ بل هي أعظم من ذلك؛ إنها الشخصية السليمة التي تعكس المثلَ الأعلى الوطني من جميع جوانبه. ومن أجل تحقيق شخصية وطنية حقًّا، لا بدَّ أن يكون لدينا تعليم وطنيٌّ حقًّا. هل يمكن أن تتوقَّع شخصية مسلمة حرة من الصبي الصغير الذي نشأ في مدرسة [مسيحية] من مدارس المساعدات، في جهلٍ تامٍّ بتقاليده الاجتماعية والتاريخية؟ إنك تقدِّم له جرعاتٍ من تاريخ [أوليڤر] كرومويل [الزعيم الجمهوري الإنكليزي، ١٥٩٩ ـ ١٦٥٨]؛ فمن الحماقة أن تتوقَّع أنه ستظهر منه شخصية إسلامية حقيقية. ومن المؤكَّد أن معرفة تاريخ كرومويل ستخلقُ فيه إعجابًا كبيرًا بهذا الثائر البوريتاني [التطهري]؛ ولكن لا يمكن أن تخلق في روحه الفخر السليم الذي هو شريان الحياة ذاته في الشخصية الوطنية الحقيقية. يعرف شبابنا المتعلِّم كل شيء عن [الدوق] ويلنغتون [البطل العسكري الإنكليزي، ١٧٦٩ ـ ١٨٥٢م]، و[ويليام] غلادستون [رئيس الوزراء الإنكليزي، ١٨٠٩ ـ ١٨٩٨م] ، و[فرانسيس ماري] ڤولتير [الفيلسوف الفرنسي، ١٦٩٤ ـ ١٧٧٨م] ، ولوثر. وسوف يخبرك أن اللورد [فريدريك] روبرتس [الجنرال الإنكليزي، ١٨٣٢ ـ ١٩١٤م] كان كغيرِه من الجنود العاديين في حرب جنوب أفريقيا وهو يبلغ من العمر ٨٠ عامًا [في الواقع، ٦٨ عامًا] ؛ ولكن كم مِنَّا يعلم أن محمد الثاني [محمد الفاتح، الخليفة العثماني، ١٤٣٢ ـ ١٤٨١هـ] فتح القسطنطينية وهو في الثانية والعشرين من عمره؟ كم مِنَّا لديه أدنى فكرة عن تأثير حضارتنا الإسلامية في حضارة أوروبا الحديثة! كم مِنَّا [على دراية] بالإنتاج التاريخي الرائع لابن خلدون [المؤرخ التونسي، ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦هـ]، أو الشخصية النبيلة العظيمة لعبد القادر [بن محيي الدين] الجزائري [الزعيم المناهض للاستعمار، ١٨٠٨ ـ ١٨٨٣م؛ انظر الفصل الخامس عشر]؟ إن الأُمَّة الحيَّة تظلُّ حيَّةً لأنها لا تنسى موتاها أبدًا. وأَجْرُؤ على القول إن نظام التعليم الآن في هذا البلد ليس مُناسبًا لشعبنا على الإطلاق. فهذا النظام ليس بمخلص لعبقريتنا كأُمَّة، ويميل إلى إخراج نوعٍ من الشخصيات غير المسلمة، ولم يتحدَّد وفقًا لمتطلباتنا الوطنية،

وهو منفصل تمامًا عن ماضينا، ويبدو أنه يمضي على الافتراض الكاذب أن الهدف من التعليم هو تدريب الفكر البشري، بدلًا من الإرادة الإنسانية. كما أن هذا النظام السطحي ليس بمخلص لعبقرية الهندوس. ويبدو أنه أخرج من بينهم عددًا من المثاليين السياسيين، الذين دفعتهم قراءتهم الزائفة للتاريخ إلى زعزعة جميع شروط النظام السياسي والسلام الاجتماعي. إننا ننفق مبلغًا كبيرًا من المال كل عام على تعليم أطفالنا. حسنًا، بفضل الملك الإمبراطور [إدوارد السابع، ملك بريطانيا العظمى، حكم بين عامي ١٩٠١ ـ ١٩١٠م]، فالهند بلدٌ حُرٌّ؛ كلُّ إنسانٍ حرٌّ في تبنِّي أي رأي يعجبه؛ أنا أرى هذا ضياعًا. من أجل أن نكون أنفسَنا حقًّا، يجب أن يكون لدينا مدارسُنا الخاصَّة، وكلياتنا الخاصَّة، وجامعاتنا الخاصَّة، وأن نحافظ على حياة تقاليدنا الاجتماعية والتاريخية، مما يجعلنا مواطنين صالحين ومسالمين، ويخلق فينا الروح الحرَّة مع التزامها بالقانون، التي تترقَّى فيها من تلقاء نفسها أنبل أنواع الفضائل السياسية. وأنا أعقل تمامًا الصعوبات التي تكْمُن في طريقنا؛ وكل ما يمكنني أن أقوله هو أننا إذا لم نتمكَّن من التخلُّص من صعوباتنا، فسوف يتخلَّص العالم مِنَّا قريبًا.

بعد أن ناقشتُ في العدد الأخير من هذه المجلة المثلَ العُليا الأخلاقيةَ للإسلام، أتحدَّث الآن ببضع كلماتٍ عن الجانب السياسي من المثل العليا الإسلامية. وقبل أن أدخل في الموضوع، أودُّ أن أجيب عن اعتراضٍ على الإسلام، كثيرًا ما يطرحه منتقدونا الأوروبيون. لقد قيل إن الإسلام دينٌ يستلزم حالةَ الحربِ، ولا يمكن أن يزدهر إلا في حالة الحرب. والآن لا يمكن إنكار أن الحرب هي تعبير عن طاقة الأمَّة؛ إن الدولة التي لا تستطيع القتال لا يمكنها أن تضبط نفسها في ضغوط المنافسة الانتقائية وإجهادها، وهو ما يشكِّل شرطًا ضروريًّا لجميع التقدُّم البشري. والحرب الدفاعية مباحة ولا ريب في القرآن؛ لكن منهج الحرب العداونية ضد الكافرين محظورٌ تمامًا في كتاب الإسلام المقدَّس: وإليكم كلمات [القرآن]:

﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، و﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾ [آل عمران: ٢٠].

جميع الحروب التي وقعت خلال حياة الرسول ﷺ كانت دفاعيَّةً. وقد بدأت حربه ضد الإمبراطورية الرومانية في عام ٦٢٨م، عندما انتهكت حكومة القسطنطينية القانون الدوليَّ، عندما قتلوا المبعوث العربيَّ البريء الذي أُرسِل إلى بلاطهم. وحتى في الحرب الدفاعية، منع [النبيُّ] القسوةَ الوحشية مع المهزومين. وأقتبس هنا من الكلمات المؤثرة التي كان يقولها لأتباعه قبل بداية المعركة:

«لا تقتُلُنَّ امرأةً ولا صغيرًا ضرعًا ولا كبيرًا فانيًا. ولا تُغرِقُنَّ نخلًا ولا تقطعُنَّ شجرًا ولا تهدِموا بناءً».

ويخبرنا تاريخُ الإسلام أن انتشارَ دين الإسلام لم يرتبط بأيِّ حالٍ بالقوة السياسية لأتباعه، فإنَّ أعظم الفتوحات الروحية للإسلام قد وقعت خلال أيام تدهورنا السياسي. عندما أغرق برابرة منغوليا حضارة بغداد في الدماء في عام ١٢٥٨م، وعندما سقطت السلطة الإسلامية في إسبانيا وقُتِل أتباع الإسلام بلا رحمةٍ أو طُرِدوا من قرطبة على يد فرناندو [الثالث، ملك قشتالة وليون، توفي ١٢٥٢] في عام ١٢٣٦م، كان الإسلام قد أمَّن لنفسه موضعًا في سومطرة، وأوشك على تحويل أرخبيل الملايو سلمًا إلى الإسلام. يقول الأستاذ [توماس ووكر] أرنولد [١٨٦٤ - ١٩٣٠م]: «في أحلك ساعات التدهور السياسي، حقَّق الإسلام بعض فتوحاته الرائعة. في مناسبتين تاريخيتين عظيمتين، وطئ البرابرة الكفرة بأقدامهم أعناق أتباع الرسول؛ الأتراك السلاجقة في القرن الحادي عشر، والمغول في القرن الثالث عشر، وفي كلتا الحالتين اعتنق الغزاة دينَ المغلوبين». وقال الباحث نفسُه في موضع آخر: «لا شكَّ أننا نجد أن الإسلام قد حقَّق أعظم انتصاراته الدعوية وأدومَها في الأزمنة والأمكنة التي كانت فيها قوته السياسية أضعفَ، كما هو الحال في جنوب الهند والبنغال الشرقية».

الحقيقة هي أن الإسلام في الأصل دين السلام. فقد أدان القرآن بأصرح العبارات جميع أشكال الاضطرابات السياسية والاجتماعية وأقتبس بعض الآيات من القرآن:

﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [البقرة: ٦٠].

﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [الأعراف: ٨٥].

﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [القصص: ٧٧].

﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [القصص: ٨٣].

﴿ٱلَّذِينَ طَغَوْا۟ فِى ٱلْبِلَٰدِ ﴿١١﴾ فَأَكْثَرُوا۟ فِيهَا ٱلْفَسَادَ ﴿١٢﴾ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ﴿١٣﴾﴾ [الفجر: ١١ ـ ١٣].

يرى المرء من هذه الآيات شدَّة القرآن في إدانة جميع أشكال الفساد السياسي والاجتماعي. لكن القرآن لا يكتفي بإدانة شر الفساد؛ بل يستهدف جذر هذا الشر. نحن نعلم أنه في العصور القديمة والحديثة، كانت الاجتماعات السريَّة مصدرًا دائمًا للاضطرابات السياسية والاجتماعية. وهنا ما يقوله القرآن عن مثل هذه المؤتمرات: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَنَٰجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَٰجَوْا۟ بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المجادلة: ٩]. إنَّ المثلَ الأعلى للإسلام هو ضمانُ السلام الاجتماعي بأي ثمن. فجميع أساليب التغيير العنيف في المجتمع محظورةٌ بلغةٍ لا لَبْسَ فيها. لقد أصاب [ابن أبي رندقة أبو بكر] الطرطوشي ـ فقيه مسلم من إسبانيا [نحو ١٠٥٩ ـ ١١٢٦] ـ روحَ الإسلام عندما قال: «جور السلطان أربعين سنةً خَيْر من رعيَّة مُهْمَلة ساعة واحدة». كما قال رسول الله في حديث رواه [محمد بن إسماعيل] البخاري [جامع الحديث، ٨١٠ ـ ٨٧٠]: **«اسمعوا وأطيعوا وإن استُعمِل عليكم عبدٌ حبشيٌّ»**. كما يذكر مسلم [ابن الحجاج، جامع الحديث، ٨٢١ ـ ٨٧٥] حديثًا آخر مهمًّا للنبي ﷺ عن عرفجة أنه قال: سمعت رسول الله يقول: **«من أتاكم وأمرُكم جميعٌ على رجلٍ واحد، يريد أن يشقَّ عصاكم أو يفرِّق جماعتكم: فاقتلوه»**.

يجب أن يُقرأ هذا الحديث بعنايةٍ من أولئك الذين يخالفون الهيئة العامَّة للمسلمين في الأمور السياسية، وإذا كان لديهم أيُّ احترام لكلام النبيِّ ﷺ، فمن واجبهم الكفُّ عن هذا السبيل الوخيم في الرأي السِّياسي، الذي وإن حقَّق لهم مكاسبَ شخصيةً صغيرة، فإنه يضرُّ بمصالح المجتمع. وهدفي من ذِكْرِ هذه الآيات والأحاديث، هو تثقيفُ الرأي السياسي على أُسُسٍ إسلامية محضة. نحن في هذا البلد نعيش في ظلٍّ حكومة مسيحية. ويجبُ أن نضع أمام أعيننا دائمًا مثال هؤلاء المسلمين الأوائل، الذي اضطهدهم قومهم،

فاضطروا إلى الخروج من ديارهم والهجرة إلى الحبشة المسيحية. ويجب أن يكون سلوكهم في تلك البلاد هو المبدأ المرشد لنا في هذا البلد، حيث أدَّت الجرعة الزائدة من الأفكار الغربية إلى تعليم الناس أن ينتقدوا الحكومة القائمة، مع الغياب الخطير للمنظور التاريخي. وعلاقاتنا مع المسيحيين قد حدَّدها لنا القرآن الذي يقول:

﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [المائدة: ٨٢].

وبعد أن بيَّنْتُ أنَّ الإسلام دينُ السلام، أنتقل الآن إلى النظر في الجانب السياسي المحض للمثل الأعلى الإسلامي؛ وهو المثل الأعلى للإسلام الذي تمارسه الجماعةُ من الأفراد. فبالنظر إلى مجتمعٍ مستقرٍّ، ماذا يتوقَّع الإسلام من أتباعه بوصفهم مجتمعًا؟ ما المبادئ التي يجبُ أن توجِّههم في إدارة الشؤون المجتمعية؟ ماذا يجب أن يكون الهدف النهائي، وكيف يكون تحقيقه؟ نحن نعلم أن الإسلام أكثر من مجرَّد عقيدة، فهو أيضًا مجتمع وأمَّة. والانتماء إلى مجتمع الإسلام لا يتحدَّد بالولادة أو المنطقة أو التجنُّس؛ بل يتمثَّل في هوية الإيمان. إنَّ عبارة «الهندي المسلم»، مهما كانت مريحةً، تضمُّ تناقضًا بين مفرديها؛ لأن الإسلام في أصله فوق كل الظروف الزمانية والمكانية. فالجنسية عندنا فكرة نقيَّة؛ ليس لها أساس جغرافيٌّ. ولكن لما كان الإنسان العادي في حاجةٍ إلى مركز ماديٍّ للجنسية، فالمسلم يبحث عن ذلك في مكة المكرمة، بحيث يجمع أساس الجنسية الإسلامية بين الواقع والمثل الأعلى، بين الملموس والمجرَّد. ولذلك عندما يقال إن مصلحة الإسلام تعلو على مصلحة المسلم، فالمقصود أن مصلحة الفرد الواحد تكون تابعةً لمصلحة المجتمع، بوصفه رمزًا خارجيًّا للمبدأ الإسلامي. وهذا هو المبدأ الوحيد الذي يقيد حرية الفرد، الذي يتمتَّع فيما عدا ذلك بحرية مطلقة. وأفضل شكلٍ من أشكال الحكم في مثل هذا المجتمع هو الديمقراطية، والمثل الأعلى منها هو السماح للإنسان أن يطور كل إمكانيات طبيعته، من خلال منحه أكبرَ قدرٍ ممكنٍ من الحرية. وليس الخليفة في الإسلام معصومًا؛ بل كغيره من المسلمين يخضع لقانونٍ واحد؛ والشعب ينتخبه، ويعزله أيضًا إذا خالف القانون. إنَّ أحد أسلاف السلطان الحالي في تركيا قد قاضاه أحد البنَّائين أمام محكمة عادية، ونجح في

الحصول على حكم بتغريمه، حكم به قاضي المدينة. فالديمقراطية إذن هي أهمُّ جوانب الإسلام، بوصفه المثل الأعلى السياسي. ومع ذلك، يجب الاعتراف بأن المسلمين - مع مثلهم الأعلى للحرية الفردية - لا يمكنهم فعل أي شيء من أجل التحسين السياسي في آسيا. لقد استمرَّت ديمقراطيتُهم ثلاثين سنةً فحسبُ، وتلاشت مع توسعهم السياسي. وعلى الرغم من أن مبدأ الانتخاب لم يكن أصيلًا تمامًا في آسيا (حيث كانت حكومة بارثيان القديمة قائمةً على المبدأ نفسه)، لكنه بطريقة أو بأخرى لم يكن مناسبًا لدول آسيا في الأيام الأولى للإسلام. لكن تلك المهمَّة ظلَّت محفوظةً سياسيًّا لأمَّة غربية، لإحياء بلدان آسيا. كانت الديمقراطية هي المهمَّة الكبرى لإنكلترا في العصر الحديث، وقد حمل رجال الدولة الإنكليز هذا المبدأ بجرأة في البلدان التي ظلَّت لقرونٍ تئنُّ تحت أشد أشكال الاستبداد فظاعةً. إنَّ الإمبراطورية البريطانية كيان سياسيٌّ شاسع، تتمثَّل حيويته في النجاح التدريجي لهذا المبدأ. وإن استمرار الإمبراطورية البريطانية عاملًا حضاريًّا في التطور السياسي للبشرية لهو أحدُ أعظم اهتماماتنا. هذه الإمبراطورية الشاسعة تحظى بأقصى تعاطفنا واحترامنا؛ لأنَّ أحد جوانب مثلنا الأعلى السياسي يجري إدخاله فيها ببطء. إنكلترا في الواقع تقوم بأحد واجباتنا العظمى، الذي لم تسمح لنا ظروفنا الصعبة بالقيام به. ليس عدد المسلمين الذين تحميهم الإمبراطورية البريطانية؛ بل روحها هي ما تجعلها أعظمَ إمبراطورية محمَّدية في العالم.

ونعود الآن إلى الدستور السياسي للمجتمع الإسلامي. كما أنه يوجد افتراضان أساسيان ترتكز عليهما الأخلاق الإسلامية، فإنَّ الدستور السياسي الإسلامي يرتكز على افتراضين أساسيين:

١ - شريعة الله هي العليا. ولا مكان للسلطة أو المرجعية، إلا كمفسِّر للقانون، في البنية الاجتماعية للإسلام. إن الإسلام يتخوَّف من السلطة الشخصية. ونحن نجعلها مضادةً لتفتُّح الفردية الإنسانية. والشيعة يختلفون عن السُّنَّة في هذا الصدد بالتأكيد. فإنهم يرون أن الخليفة أو الإمام يعيِّنه الله، وأن تفسيره للشريعة نهائيٌّ، ويعتقدون عصمته ومرجعيته؛ ولذلك فهو الأعلى. ولا شكَّ أن هذا الرأي فيه ذرةٌ من الحقيقة؛ لأنَّ مبدأ السلطةِ المطلقة قد عمل عملًا مفيدًا في سياق تاريخ البشرية. ولكن يجب الاعتراف

بأن تلك الفكرة لا تنجح إلا في المجتمعات البدائية، وأنها تكشف عن قصورها في المراحل الأعلى من الحضارة. لقد تجاوزت الشعوب هذه الفكرة، كما كشفت الأحداث الأخيرة [أي: الثورة الدستورية لعام ١٩٠٦م] في فارس، وهي بلد شيعي، ومع ذلك فقد طالبَ الشعبُ بإصلاحاتٍ هيكلية أساسية في حكومتها، بإدخال مبدأ الانتخابات.

٢ ـ المساواة المطلقة بين جميع أفراد المجتمع. فلا أرستقراطية في الإسلام. يقول الرسول: «**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**». فلا وجود لطبقة مميزة، ولا كهنوت، ولا نظام طبقي. والإسلام وحدةٌ لا تمييز فيها، وهذه الوحدة مضمونة بأن يؤمن الناس بجملتين يسيرتين: وحدانية الخالق ورسالة النبي ﷺ؛ وهما جملتان ذواتا طبيعة فوق ـ وطنية، لكنهما ـ استنادًا على الخبرة الدينية العامة للبشرية ـ في وفاقٍ تامٍّ للطبيعة البشرية العادية. الآن، لقد جعل مبدأ المساواة بين جميع المؤمنين المسلمين الأوائل أعظم قوة سياسية في العالم. كان الإسلام يعمل كقوة تسوية؛ فمنح الفرد إحساسًا بقوته الداخلية، ورفع أولئك الذين كانوا أدنى المجتمع. وكان ارتقاء المسحوقين هو السِّر الرئيس للقوة السياسية الإسلامية في الهند. وكانت نتيجة الحكم البريطاني في هذا البلد تمامًا مثل هذا؛ وإذا استمرت إنكلترا في الالتزام بهذا المبدأ، فسوف يظل مصدر قوة لها، كما كان عند أسلافها.

لكن هل نحن المسلمين الهنود صادقون مع هذا المبدأ في اقتصادنا الاجتماعي؟ هل الوحدة العضوية للإسلام سليمة في هذه البلاد؟ لقد أقام المغامرون الدينيون طوائف وروابط إخاءٍ مختلفة، يتشاجر بعضها مع بعض؛ ثم لدينا الطوائف والطوائف الفرعية كالهندوس! ولا شكَّ أننا غلبنا الهندوس أنفسهم؛ فنحن نعاني من نظام الطبقات المضاعف؛ فلدينا نظام من الطبقات الدينية، والطائفية، والطبقات الاجتماعية، وهذا تعلَّمناه من الهندوس أو ورثناه عنهم. وهذه إحدى الطرق الصامتة التي تنتقم بها الأمم المهزومة من الغزاة. أنا أدين هذه الطائفية الملعونة الدينية والاجتماعية؛ أدينها باسم الله، وباسم الإنسانية، وباسم موسى، وباسم المسيح عيسى، وباسمه ﷺ ـ وإنَّ رجفةً من المشاعر تمرُّ عبر أعصاب روحي عندما أفكِّر في اسمه الشريف ـ الذي جاء بالرسالة الأخيرة للحرية والمساواة بين الناس. إن الإسلام واحدٌ لا يتجزَّأ، وليس فيه أيُّ تمييز. ليس في الإسلام وهَّابية ولا شيعة ولا

أحمدية ولا سُنَّة. لا تتقاتلوا حول تفسير الحقِّ إذا كان الحقُّ نفسه في خطر. من الحماقة أن تشكوا من التعثُّر عندما تمشون في ظلام الليل. ليتقدَّم الجميع ويساهم كلٌّ منهم بنصيبه من الكدِّ العظيم من أجل الأمَّة. حطِّموا أصنام التمييز الطبقي والطائفية إلى الأبد؛ وليتَّحد المسلمون في هذا البلد مرةً أخرى في كيان حيٍّ عظيم. كيف يمكننا ـ في وجود هذا النزاع الداخلي العنيف ـ أن نتوقَّع نجاحًا في إقناع غيرنا بطريقة تفكيرنا؟ إن تحرير البشرية من الخرافات ـ وهو المثل الأعلى النهائي لمجتمع الإسلام، الذي لم نفعل شيئًا يُذكر من أجل تحقيقه، في هذه الأرض المليئة بالأساطير والخرافات ـ سيظل دائمًا عملًا منقوضًا، إذا أصبح المحررون أنفسهم مُكَبَّلِين بالأغلال نفسِها التي تتمثَّل مهمتهم في تحرير الآخرين منها.

الفصل الثاني والأربعون

محمد عبد القادر مولوي

الإسلام دينٌ يحترم العقل

كان محمد عبد القادر مولوي (مالابار، ١٨٧٣ ـ ١٩٣٢م)، المعروفُ باسم واكوم مولوي، هو المصلح الحداثي للمسلمين في مابيلا في جنوب الهند. وقد تلقَّى تعليمَه في المنزل في بيئة فكرية قوية، على يد والده التاجر، الذي ورث عنه ثروته في عام ١٩٠٢، لكنه لم يرث عنه حسَّه التجاري؛ ولذلك توفي وهو فقير. وقد أصدر في حياته أربع مجلات. أما المجلة الأولى، وهي مجلة Swadeshabhimani (أي الوطني، ١٩٠٥ ـ ١٩١٠م)، فقد أُغلِقت بسبب هجومها الجريء على الهياكل السياسية الحاكمة في المنطقة. وأما المجلات الأخرى، وهي مجلة المسلم (١٩٠٦ ـ ١٩١٧م)، ومجلة الإسلام ـ التي صدرت لفترة وجيزة ـ (١٩١٨م، باللغة العربية المالايالامية)، ومجلة Deepika (أي الشعلة، ١٩٣١ ـ ١٩٣٢م)؛ فقد ركَّزت على الإصلاح التعليمي والعقدي. وإلى جانب ذلك، كان يعمل بلا كللٍ في تنظيم الجمعيات الإسلامية المحلية، التي تركِّز على التعليم العلْماني، وتعليم المرأة أيضًا. كان واكوم مولوي متأثرًا بمحمد عبده (انظر الفصل الثالث)، ومجلة المنار لمحمد رشيد رضا (انظر الفصل السادس)، والإصلاحيين في القرون السابقة، فأطلق دعوته للعودة إلى ما اعتقد أنه الإسلام الحقيقي، الذي يشتمل على مركزية القرآن والتوحيد، وإعادة تفسيره في ضوء الحاجات الحديثة. وتضمَّنت تلك العودة التغلُّب على الجهل والتقليد، وترك تقديس الأموات والأولياء، وغير ذلك من الممارسات الدينية الشعبية الأخرى. وقد ورَّث رؤيته الإصلاحية إلى قادة مابيلا السياسيين والتربويين من الأجيال التالية، وإلى الحركات التقدُّمية، مثل جمعية آخيا

سنام (Aikhya Sankam Society) والمجاهدين. وبينما وصفه بعضُ نُقَّادِه بأنه حداثيٌّ «ضالٌّ»، فقد امتدحه العديدون ووصفوه بأنه والِدُ نهضة مابيلا التنويرية[١].

Source: Wakkom Muhammad Abdul Khader Maulavi, "Islam Buddhiye Acarikkunna Matumakunnu" (Islam Is a Religion that Respects Reason), in *Wakkam Maulaviyute Tiranynyetutta Krtikul (Selected Writings of Wakkom Maulavi)* (Wakkom, India: Wakkom Maulavi Publications, 1979), pp. 133-135.

نُشِر لأول مرة في عام ١٩١٥م.

ترجم المقال من اللغة المالايالامية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتب المقدمة: رولاند ميلر.

(١) M. Muhammadukunnu, *Wakkom Maulavi* (Kottayam, India: National Book Stall, 1981); S. Sharafuddeen, *Vakkom Maulavi, A Study* (Trivandrum, India: Samkramana Pusthaka Chakram, 1983); M. Abdul Samad, *Islam in Kerala* (Kollam, India: Laurel Publications, 1998); Roland E. Miller, *The Mappila Muslims of Kerala*, rev. ed. (Madras, India: Orient Longman, 1992).

الإسلام دينٌ يحترم العقل

إن الإسلام دينٌ يوافق العقلَ؛ وهذا يعني: أنه ليس في أصوله ومبادئه ما يعارِضُ العقلَ. ولذلك، فإنَّ المسائل التفصيلية للأزمنة الماضية التي يصعب ويبعد تأويلها تأويلًا عقلانيًا يُحكَم عليها عقلًا بأنها باطلةٌ. والمنهج الأساسي للدين هو أنه إذا رأى الإنسان في القرآن الكريم والحديث الشريف بعض الألفاظ التي يبدو ظاهرها بعيد الاحتمال، فيجب عليه أن يعتقد أنَّ تفسيرًا آخر لا يتعارض مع العقل هو المراد. وللعلماء قولان في مثل هذه الآيات والنصوص: القول الأول يرى أنَّ هذه الألفاظ لها معنى لا يخالف العقل، ولكن قد يكون يتعذَّر علينا إدراك المعنى الحقيقي لها، فيجب أن نفوِّض الأمر إلى الله، وهذا هو قول العلماء المتقدِّمين (السلف). لكنَّ القول الثاني للعلماء المتأخرين يذهب إلى تفسير النصوص على أساس الأصول اللغوية السليمة، فيجب على الإنسان أن يؤولها لمعنى لا يتعارض مع العقل. وخلاصة القول أنَّ الإنسان إذا شعر بوجودِ تناقُضٍ بين العقل وبين الرأي التقليدي المعهود، فوفقًا للقولين المذكورين، يجب عليه أن يسمح للعقل بحسم المسألة.

وكما ذكرنا سابقًا، يقرِّر الإسلام معتقداتٍ تتصف بأنها مناسبةٌ لهدفٍ معيَّن.

والإيمان الذي يقوم على الظنِّ أو لا يقوم على أساسٍ صحيح يُعَدُّ إهانةً للإيمان نفسه وللمؤمنين. فالقرآن يقول: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا ۝٢٨﴾ [النجم: ٢٨]. إنَّ الإسلام يشنِّع على أقوال الماضين وأفعالهم، الذين أغمضوا أعينهم واعتقدوا ومارسوا دون تمييز بين الخير والشر: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ

﴿أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة: ١٧٠]. كما يُرشِدُنا الإسلام إلى أنه علينا أن نتأمَّل وننظر في هذا الكون وأصوله ومبادئه. كما يثني على الذين يفكِّرون بهذه الطريقة: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]، ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾ [آل عمران: ١٩٠، ١٩١].

إنَّ الإسلام يشنِّعُ على الجهَلَةِ الذين لا يستخدمون عقولَهم في معرفة حقائق الأشياء: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: ١٧٩].

الفصل الثالث والأربعون

أمير علي

روح الإسلام

كان أمير علي (البنغال، ١٨٤٩ ـ ١٩٢٨م) واحدًا من أشهر الحداثيين والمدافعين عن الإسلام وأكثرهم تأثيرًا في الهند الإسلامية. وترجع شهرته جزئيًّا إلى كونه كان يكتب باللغة الإنكليزية، موضِّحًا تاريخ الإسلام والمسلمين للغرب والمفكِّرين الغربيين. وُلِد أمير علي لعائلة شيعية في مدينة تشينسورا في البنغال، ودرس القانون في إنكلترا، حيث مُنِح إجازة المحاماة في عام ١٨٧٣م. وكانت لديه مسيرةٌ مهنية قانونية وقضائية متميِّزة في الهند البريطانية، وعمل في محكمة البنغال العليا. وبعد تقاعده في عام ١٩٠٤م، انتقل إلى إنكلترا، حيث أصبح أوَّلَ عضو هنديٍّ في المجلس القضائي الملكي في لندن. وقد اهتمَّ أيضًا بالقضايا السياسية الإسلامية، فأسَّس في لندن فرعًا لرابطة مسلمي عموم الهند في عام ١٩٠٨م، وكتب إلى الحكومة التركية في عام ١٩٢٣م مطالبًا باستعادة سلطة الخليفة العثماني. لكن البرلمان التركي رأى أن ذلك تدخل أجنبيٌّ، وصوَّت لإلغاء الخلافة بصورةٍ دائمةٍ في عام ١٩٢٤م. وفي الفصل التالي، المختار من النسخة المنقَّحة من أشهر أعمال أمير علي، وهو كتاب روح الإسلام، يرسم أمير علي صورةً مستنيرةً وتقدُّمية للحكم الإسلامي في أفضل حالاته. ويمكن ملاحظة عددٍ من الإشارات إلى خلفية أمير علي الشيعية، في مدحه لآل البيت واستشهاده بالمصادر الشيعية. ولكن يُلاحظ أيضًا ثناؤه على الخلفاء الأربعة، وأنه طوَّر نظريةً سياسيةً تجمع بين الإمامة الشيعية والخلافة السُّنية[١].

---

(١) K. K. Aziz, *Ameer Ali: His Life and Work* (Lahore, Pakistan: Publishers United, 1968); Martin Forward, *The Failure of Islamic Modernism? Syed Ameer 'Ali's Interpretation of Islam* =

المصدر: أمير علي، روح الإسلام (القاهرة، مصر: مكتبة الآداب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٣)، ترجمة أمين محمود الشريف، ص٢٤٦ - ٢٩٢.

كتبت المقدمة: مارسيا هرمانس.

(Bern, Switzerland: Peter Lang, 1999); Gail Minault, "Ameer Ali, Syed," in John L. Esposito,= editor, *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 1, pp. 84-85; W. Cantwell Smith, "Amir 'Ali," in H. A. R. Gibb *et alia.* editors, *Encyclopedia of Islam*, ẓd ed. (Leiden, Netherlands: E. J. Brill; London: Luzac, 1960), pp. 442-443.

روح الإسلام

سلفت الإشارة إلى حبّ النبيّ العربي للعِلم والمعرفة، ذلك الحب الذي يميزه عن غيره من المعلِّمين، ويجعله أقربَهم نسبًا إلى عالم التفكير الحديث. وأصبحت المدينةُ المنوَّرة ـ مقر الخلافة الإسلامية ـ مهوى الأفئدة بعد فتح مكة لطُلَّاب العلم والبحث، من سائر الأقطار لا للوفود العربية فحسب. فهرعت إليها من الشمال والغرب وفود الفرس واليونان والشام والعراق وإفريقية، على مختلف ألوانهم وأجناسهم. ولا ريب أن بعضهم جاءوا بدافع حبِّ الاستطلاع، ولكن أغلبهم جاء لطلب العلم والاستماع للنبي ﷺ، الذي كان يحثُّ على طلب العلم فيقول:

«تعلَّموا العلم؛ فإن تعلُّمَه لله حسنة، ودراسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وطلبه عبادة، وتعليمه صدقة، وبذله لأهله قربة. به يُعرف الحلال من الحرام، وهو منار سبيل الجنَّة، والأنيس في الوحدة، والصاحب في الخلوة، والمصبِّر على السراء والضراء، والوزير عند الأخلَّاء، والقريب عند الغرباء. يبلغ به العبدُ منازلَ الأبرار والدرجات العلى»[٢].

ويقول: «يوزَن مِدادُ العُلماء بدم الشهداء، فيرجُحُ مدادُ العلماء بدم الشهداء»، ويأمر أصحابَه بطلب العلم «ولو بالصين»[٣]. ويقول: «ما من خارج يخرج في طلب علم إلا كان كالغادي الرائح في سبيل الله، ومن سلك طريقاً يطلب فيه علمًا سلك الله به طريقًا إلى الجنة»[٤].

---

(٢) الحديث في بحار الأنوار للمجلسي عن الإمام جعفر الصادق، وهو مروي عن معاذ بن جبل كما في المستطرف، وفي كشف الظنون لحاجي خليفة.

(٣) مصباح الشريعة [عن جعفر الصادق].

(٤) جامع الأخبار.

والقرآن الكريم خَيْرُ شاهد على فضل العلم وتعلُّمه، وفي ذلك يقول [أبو القاسم محمود] الزمخشري [١٠٧٥ ـ ١١٤٤] في تفسير سورة العلق:

«﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾، فدلَّ على كمال كرمه بأنه علَّم عباده ما لم يعلموا، ونقلهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم، ونبَّه على فضل علم الكتابة، لِما فيه من المنافع العظيمة التي لا يحيط بها إلا هو. وما دُوِّنت العلومُ ولا قُيِّدت الحِكَمُ ولا ضُبِطَت أخبارُ الأوَّلين ومقالاتهم ولا كُتُبُ الله المنزَّلة إلا بالكتابة. ولولا هي لما استقامت أمور الدين والدنيا».

ولم تظهر قبل الإسلام أيةُ دلائل على التطوُّر الفكري بين العرب المنتشرين في الجزيرة العربية، وفي بعض البقاع النائية في الشمال الغربي والشمال الشرقي. وكان الشعر والخطابة والتنجيم أحبَّ شيءٍ إلى عرب الجاهلية. أما ما عدا ذلك من العلوم والآداب، فلم يشتغل به أحدٌ من العرب قبل الإسلام. غير أن أحاديث النبيِّ العربيِّ أيقظت همَّة الأمَّة العربية، وغَرَست في زمنه نواةً لمدرسة علمية في المدينة المنورة، تطوَّرت فيما بعد إلى جامعات: بغداد، وسالرنو، والقاهرة، وقرطبة. وكان الرسول ﷺ يدعو في هذه المدرسة إلى تهذيب النفوس وتثقيفها، فيقول: «تفكُّرُ ساعةٍ في مخلوقات الله خَيْر من عبادة سبعين سنةً»(٥)، «حضور مجلس علم أفضل من شهود ألف جنازة، وصلاة ألف ركعة»، «ما خرج رجلٌ من بيته يطلب علمًا إلا سهَّل اللهُ له طريقًا إلى الجنة»، «إن الملائكة لتضع أجنحتَها لطالب العلم، رضًا بما يصنع»، «كلمة من الخير يسمعها المؤمن فيعلمها ويعمل به خير له من عبادة سنة. . . ومن عتق مائة رقبة»، «أكْرِموا العُلماءَ، فإنهم وَرَثَةُ الأنبياء، فمن أكرمهم فقد أكرم الله ورسوله». وكان الإمام علي [ابن أبي طالب، الخليفة الرابع، ٦٥٦ ـ ٦٦١] يقوم بتعليم سائر فروع المعرفة التي تتناسب مع مطالب الدولة الإسلامية الناشئة، ومما يؤثر عنه قوله: «رُتْبَةُ العِلْم أعلى الرُّتَبِ»، «ما مات مَنْ أحيا علمًا»، «عليك بالحكمة فإنها حلَّة فاخرة».

ومن الطبيعي أن تؤدِّي مثل هذه الرُّوح إلى تشجيع حرية البحث، وبعث

(٥) المرجع السابق.

الرغبة في طلب العلم. وكان فنُّ الخطِّ الكوفي الذي تعلَّمه أحدُ الصحابة مما شجَّع هذه النهضة الأوليَّة عند المسلمين. على أن ذلك العصر كان يتسم قبل كل شيء بطابع الغيرة والحماسة الدينية، والثورة على الفلسفة البالية التي تسير على غير هدى. وكان همُّ المسلمين الأكبر منصرفًا إلى العمل بأحكام الدين والمحافظة على شعائره، والعناية بالعلوم ذات الفائدة العملية في معترك الحياة اليومية.

أوشك عصر التفكير أن يستهلَّ؛ وكانت بذوره كامنةً في أحكام النبي ﷺ، وحتى عندما كان يعمل كان حواريُّه العالم يفكِّر؛ بل إنَّ النبي ﷺ نفسه صرَّح بأن مَنْ أراد أن يدرك روحَ تعاليمه فعليه أن يستمع إلى هذا العالم [عليّ][٦]. فمَنْ أقدر على فهم معاني كلمات النبيِّ من عليٍّ، الصديق الحبيب، والتلميذ الثقة، وابن عمِّه وابنه المخلص؟ إن التعاليم الكريمة والنبيلة التي غُرِست في هذا العقل الشاب في صغره قد آتت أكلها.

وعلى الرغم من انسياح العرب في البلاد أيام الخلفاء الراشدين، لم يغفل المسلمون قطُّ عن الاهتمام بالآداب والفنون في عاصمة الدولة الإسلامية الناشئة. فكان عليٌّ وابن عمِّه عبد الله بن العباس يلقيان دروسًا عامَّة في الشعر واللغة، والتاريخ، والرياضة. وكان غيرهما يقوم بتعليم الخطابة والإلقاء، وبعضهم يعطي دروسًا في الخط، وهو فنٌّ على جانبٍ عظيمٍ من الأهمية في العصور القديمة.

وبعد أن قُتِل عثمان [في عام ٦٥٦] بُويع عليٌّ بإجماع المسلمين. وكان عليٌّ في أيام عُزلته مُنقطعًا لدراسة تعاليم الدين في ضوء العقل. ويقول أحد المؤرخين الفرنسيين: «لولا اغتيالُ عليٍّ، لكان من المحتمل أن يشهد العالم الإسلامي تحقيق التعاليم النبوية، وذلك بالتوفيق بين العقل والشرع، ووضع المبادئ الأولى للفلسفة الحقَّة موضع التنفيذ». وإن الشغف الشديد بالعلم الذي يمتاز به رسول الله ﷺ ليتجلَّى في كل كلمةٍ من كلام الإمام عليٍّ، الذي جمع بين التقوى والغيرة الدينية، وبين الحرية الفكرية التي تتجاوز إلى مدى بعيد الحدودَ المعروفة في عصره. وإن خُطَبَه ومواعظه التي نقلها لنا

---

(٦) في الحديث: «أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها».

أحد أولاده بأمانةٍ وأدعيتَه وأذكارَه لتصوِّرُ لنا صِدْقَ عبادته لمصدر الخير كلّه وإيمانه المطلق بالإنسانية. وكان جلوس بني أمية على عرش الخلافة سببًا في انصراف الحركة العلمية والحرية الفكرية إلى مسائل الخلاف السياسي في العالم الإسلامي. ولم يترك عهدُهم للناس وقتًا لكسب المطالب العلمية. وفضلًا عن ذلك، كان الحكّام متعلّقين بتقاليدهم القديمة، وهمُّهم منصرفًا إلى الحرب والسياسة. ولذا لم ينجب عهد بني أمية، الذي ظلَّ قرنًا من الزمان - وهي مدّة طويلة نسبيًا - إلا رجلًا واحدًا محبًّا للعلم، هو أبو هاشم خالد بن يزيد [الأموي، نحو ٦٦٨ - ٧٠٤] «حكيم آل مروان» كما كانوا يسمونه، وهو الرجل الأموي الذي حِيل بينه وبين الخلافة لعلمه.

وكان حسد أبناء أبي سفيان وهند لأحفاد النبي ﷺ من الأسباب التي حملت هؤلاء على الخلود إلى العزلة المتواضعة، فساروا في ليل الفتن والمحن على هدى جَدِّهم في صدق وإخلاص، ووجدوا في طلب العلم عزاءً وسلوى. وليس أدلَّ على سماحة الإسلام وسُموِّه الروحيِّ من شغفهم الشديد بالعلم وتفانيهم في خدمة الإنسانية وتغلغلهم وراء حرفية النصوص الشرعية(٧). وإن تعريف الإمام جعفر الصادق للعلوم أو المعرفة يوضِّح شيئًا من إيمانهم بتطوُّر الإنسانية: «أصل العلم نورٌ في القلب، والحقُّ مقصده، والوحي دليله، والعقل قابله، والله منزله، وكلمات الإنسان الناطقة به»(٨).

ومن الطبيعي أن يتأثَّر آل البيت - قليلًا أو كثيرًا - بآراء أصحابهم الذين التفُّوا حولهم بدافع الحبِّ والإخلاص والمواساة في المحنة التي ألمَّت بهم،

---

(٧) انظر حديث الإهليلجة للإمام علي بن موسى الرضا، الذي رواه المفضل بن عمر الجعفي، في بحار الأنوار.

* حديث الإهليلجة هو رسالة شيعية تتناول وجود الله وتوحيده، وهي منسوبة في بحار الأنوار إلى جعفر الصادق. والإهليلجة هي ثمرة صغيرة لها صفات طبيَّة، وقد ذُكِرت مرارًا في الرواية فلذلك سُمِّيت بها. (المحرر)

(٨) تاريخ الحكماء لجمال الدين القفطي، وقد ألَّفه اعتمادًا على كتابٍ بالاسم نفسه لشهاب الدين السهروردي، وكان السهروردي من الفلاسفة الإشراقيين المثاليين، وقد أُدين وقُتِل [على الزندقة] في زمن ابن صلاح الدين. وانظر: الخطبة الأولى في نهج البلاغة والآثار عن العلم في بحار الأنوار.

* الأثر الذي أورده المؤلف باللغة الإنكليزية ونسبه لجعفر الصادق لم نجده في المصادر التي أشار إليها ولا في غيرها بعد طول بحث، ولم يرد في النشرة العربية من كتاب روح الإسلام. وبعد ذكر المؤلف لهذا الأثر، كثر نقلُه عند المؤلفين الشيعة في كتبهم المؤلَّفة باللغة الإنكليزية بلا عزو غالبًا، لكن بعضهم نسبه لعلي بن أبي طالب ﷺ. (المترجم)

ولكن فلسفتهم لم تنحدر قطُّ إلى مستوى الحرب الكلامية التافهة الهازلة، التي امتازت بها مدارس أثينا والإسكندرية على عهد البطالمة.

ولكن أئمَّة آل البيت كان لهم - على الرغم من انصراف الحكَّام عن العلم والفلسفة - تأثيرٌ غير يسير في تنشيط الحياة العقلية عند العرب والشعوب الخاضعة لسلطانهم. وبينما كان الأمويون يثبطون الهِمم عن طلب العلم، كان أبناء فاطمة يشجِّعون على تحصيله. ولم يتعلَّقوا بالماضي وتقليد السلف؛ بل اهتدوا بنبراس الرسول، ووضعوا نصب أعينهم تطوُّر الإنسانية، وعكفوا على دراسة سائر فروع المعرفة والعلم. وكان «حكماء آل البيت» يسيرون على نهج النبيِّ ﷺ والخلفاء الراشدين، في الاحتفاء بالعلماء، الذين اضطروا للالتجاء إلى البلاد الأجنبية، بسبب ما لاقوه من عنتٍ واضطهادٍ على يد خلفاء جستنيان، الذين أغلقوا ما أسسه النساطرة في الرها ونصيبين من مدارس الطب والفلسفة، وشردوا أساتذتها في فارس وبلاد العرب. فلجأ كثير منهم - كما فعل أسلافُهم من قبل في عهد الرسول وأبي بكر - إلى المدينة المنورة، التي عادت بعد أن أباحها الأمويون، فجمعت حول جعفر الصادق نجومًا لامعةً من العلماء الموهوبين. وكان اجتماع هذا العدد الكبير من العلماء ذوي الثقافات المتباينة مما شجَّع الحركة العلمية والأدبية، فسرى منها تيار قويٌّ إلى دمشق، التي اتصلت بالأمويين من قديم الزمان، لوقوعها على الأطراف الشمالية بصحراء العرب، وعلى طريق القوافل التجارية من مكة والمدينة إلى الشام. وكان عرب الشام يمتُّون إلى الأمويين بِصِلَةِ القُربى والمصلحة، فساعدوهم على اعتلاء عرش الخلافة، فلا عجب أن وقع اختيار بني أمية على هذه المدينة لتكون عاصمةً لدولتهم، فأصبحت ملتقى الوفود من جميع الشعوب الخاضعة للمسلمين، على الرغم من أن أهل التقى والورع كانوا ينأون عنها. وكانت المجادلات التي تدور بين الروم والعرب حافزًا لدراسة فن البحث والمناظرة والفلسفة اليونانية، كما كان ابتداع علامات الإعجام المميزة مما شجَّع دراسة النحو والصرف وفقه اللغة. ولجأ إلى دمشق في ذلك الوقت كاتبان مشهوران من النصارى، هربًا من اضطهاد المسيحيين المتزمتين، هما: يوحنا الدمشقي، وتيودور أبو قرة. وكانت كتاباتهما الجدليَّة ضد المسلمين، وخلافاتهما العقلية والفلسفية مع إخوانهم المتزمتين، بالإضافة إلى تأثير مدرسة المدينة المنورة - التي ازدهرت في عهد

محمد الباقر وجعفر الصادق ـ: من الأسباب التي أدت إلى ظهور الاتجاهات الفلسفية بين العرب. وعرف العرب والفرس الفلسفة اليونانية منذ عدَّة قرون، وكان النصارى منتشرين في مملكة كسرى منذ عهد جستنيان، ولكن العلوم والثقافة اليونانية لم تؤثر تأثيرًا فعليًا في حركة التطور العقلي في غرب آسيا إلا بعد أن جمع الإسلام أشتات العناصر المختلفة، فصهرها في وحدةٍ كاملة. ونبغ في أواخر عهد الأمويين عدد كبير من المفكِّرين المسلمين، فأقبل الناس على سماع محاضراتهم التي تعالج من المسائل ما يشغل بالَ الناس، وأثرت أفكارهم وآراؤهم تأثيرًا واضحًا في أفكار الأجيال المتعاقبة.

على أن نشاط المسلمين الأدبي والعلمي لم يبدأ بصورةٍ جديَّة إلا في القرن الثاني الهجري. وكان الدافع الأساسي لهذا النشاط هو استيطان العرب في المدن؛ إذ كانوا يعيشون في خيام حتى ذلك الحين، بمعزلٍ عن الأمم التي أخضعوها. ولمَّا جاء عثمان حظَّر عليهم امتلاك الأراضي في البلاد المفتوحة ومصاهرة الأمم المغلوبة، وكان الغرض واضحًا من هذه السياسة التي لها نظائر في تاريخ الأمم كافةً، قديمها وحديثها، ففي الهند البريطانية وفي الجزائر الفرنسية ما زالت هذه السياسة معمولًا بها. وكان العرب إبَّان الحكم الأموي كله هم العنصر المسيطر؛ أي: الطبقة العسكرية الأرستقراطية بين رعاياهم، يشتغل أغلبهم بالأعمال الحربية، أما المطالب العلمية السلمية فقد تُركت للهاشميين وأبناء الأنصار، لأبناء عليٍّ وأبي بكر وعمر، الذين كان الحكَّام ينظرون إليهم بعينِ الشكِّ والارتياب. ونقل العرب إلى الأقاليم الإسلامية النائية نظام الموالي، الذي عرفه العربُ كما عرفه الرومانُ من قديم الزمان. وكان هذا النظام يضفي على الأمم المغلوبة نوعًا من الحماية، ويكسب الفاتحين قوةً بسبب زيادة عددهم. وهكذا جرت العادة بأن تحالف الأسرة الكبيرة عددًا من العشائر البدويَّة البارزة، فيصبح أفرادها موالي للفاتحين، لا معتقين كما ظنَّ بعضهم خطأ. فانصرف هَمُّ هؤلاء الموالي، ومعهم أبناء الأنصار والمهاجرين ـ ممَّن بقي على قيد الحياة بعد انتهاب المدينة ـ إلى طلب العلوم والفنون خلال حكم بني أمية. ثم بدأ عهد جديد بعد أن قامت الدولة العباسية على أكتاف الفرس، فاعتمدت في توطيد حكمها على محبَّة رعاياها، أكثر من اعتمادها على محبَّة العرب. ولم تزد

خلافة أبي العباس السفاح على سنتين. وكان المنصور ـ أخوه وخلفه ـ سياسيًّا من الطراز الأول، على الرغم من قسوته في معاملة الأمويين[٩]. فنظَّم الدولةَ، وأنشأ جيشًا نظاميًّا ثابتًا وهيئةً للشرطة، وأسبغ على هيئة الإدارة مظهرًا رائعًا وكيانًا ثابتًا. وكان العرب حتى ذلك الحين منقطعين إلى مهنة الحرب، ولكن سياسة الحكم التي سار عليها الخليفة المنصور وجَّهت العبقرية العربية في اتجاه جديد، فأقاموا في المدن، وامتلكوا الأراضي، وأقبلوا على دراسة الآداب والعلوم، بالهمَّة نفسها التي أظهروها في الحرب.

وظلَّ وادي الفرات الخصيب الذي يرويه النهران العظيمان في غرب آسيا مقرًّا للإمبراطوريات ومركزًا للحضارات منذ أقدم العصور. فقامت فيه بابل والمدائن وسلوقية على التوالي. وقامت فيه إبَّان ذلك العصر مدينتا البصرة والكوفة، اللتان اشتهر أهلهما بالتمرُّد والتقلُّب، وكانتا منذ بداية الفتح الإسلامي مركزين مهمَّين للنشاط التجاري. وكانت المدينة الثانية مقرًّا للحكم في وقتٍ ما، ولجأ إلى البصرة والكوفة كافة العناصر النشيطة في الشرق، الذين لم يطيقوا أو يرضوا الإقامة في عاصمة الأمويين. والواقع أن العباسيين لم يروا في دمشق من المزايا ما يجذبهم إليها؛ بل كانوا يرونها مصدرًا للخطر. وكان أهل الكوفة والبصرة معروفين بتقلُّب الأهواء، فانصرف الخليفة المنصور عن اتخاذ إحداهما مركزًا للحكم. وبعد أن تحرى بنفسه كثيرًا عن الأماكن، اختار الموقع الذي لا تزال بغداد تشغله حتى الآن، على مسيرة ستة أيامٍ من البصرة في النهر.

ويقال إن بغداد كانت مصيفًا لكسرى أنوشروان ملك الفرس المشهور بالعدل، فسُميت لذلك «جنَّة العدل». وبزوال المملكة الفارسية الساسانية زالت الجنَّة الشهيرة، التي كان سيد آسيا يقيم فيها الوزنَ بالقسط بين رعاياه. ولكن الرواية خلَّدت هذا الاسم، وقد استرعى نظر المنصور جمال موقعها وتوسُّط مركزها وطيب هوائها، فظهرت مدينة الخلفاء الرائعة كما تظهر عروس البحر من بين الأمواج، بتأثير العصا السحرية لكبار مهندسي العصر.

بُنيت بغداد أو مدينة المنصور سنة ١٤٥هـ على ضفة دجلة الغربية، ولكن ولي العهد لم يلبث أن أنشأ مدينةً أخرى على الضفة الشرقية، وسمَّاها

---

(٩) في الأصل الإنكليزي: «الفاطميين»، وهو خطأ واضح، والله أعلم. (المترجم)

المهدية نسبة إليه، وأضحت تضارع المنصورية بهاءً وفخامةً. وكانت بغداد في أيام مجدها وعظمتها تجمع بين الروعة والجمال، وتصلح عاصمةً لخلفاء الإسلام، وذلك قبل اجتياح جحافل جنكيز خان المدمرة لآسيا الغربية، وطمسهم معالم الحضارة العربية[١٠].

وقد خلَّد الشاعر أنوري ـ وهو أشهر شعراء الفرس المادحين ـ جمال هذه المدينة وفخامتها في أبيات رائعة، قبل غارة المغول عليها:

طوبى لمدينة بغداد موئل العلوم والفنون
هل ترى لها من نظير في العالم المسكون
ضواحيها الجميلة تسامي القبَّة الزرقاء
ونسائمها العليلة تضارع نسيم الجنان
وأحجارها لها بريق كالدر والياقوت
وترابها له عبير كعبير الكهرمان
ونسيمها له طراوة طوبى إذا هبَّ في الصباح
وماؤها له حلاوة الكوثر إذا جرت عليه الرياح
أما ترى عرائس دجلة تفوق ما في مدينة خلخ[١١]
وبساتينها تضارع كشمير في غيدها الحسان
وآلاف الزوارق ترقص على صفحة الماء
وتتلألأ كأشعة الشمس في السماء

وتُسمَّى بغدادُ دارَ السلام، ويُعزى هذا الاسم إلى نبوءة المنجِّم الملكي نوبخت بأنه لن يموت أحدٌ من الخلفاء داخل أسوارها. ومن الغريب أن هذه النبوءة تحقَّقت لسبعة وثلاثين خليفةً. وتُسمَّى بغداد أيضًا حصن الأولياء، لكثرة مَنْ دُفِن فيها من الصالحين، داخل أسوارها أو حواليها، وقبورهم محلُّ تقديس المسلمين جميعًا، وفيها أيضًا أضرحة كبار الأئمَّة الصالحين؛

(١٠) للوقوف على وصفٍ لبغداد في ظل الخلافة العباسية، انظر كتابنا: مختصر تاريخ المسلمين (Macmillan، ١٨٩٩م)، ص٤٤٤.

(١١) تشتهر تلك المدينة بجمال نسائها.

كالإمام موسى الكاظم، وأبي حنيفة، ومشايخ الصوفية: الجنيد، والشبلي، وعبد القادر الجيلاني.

وتوجد قبور الخلفاء وزوجاتهم وسط آثار الأئمَّة والشيوخ. ومن بين المدارس العلمية والكليات والمدارس التي ملأت المدينة مدرستان فاقتا كل ما سواهما في الأهمية، بسبب ثروتهما وعدد طلابهما، وهما: النظامية والمستنصرية. أُسِّست الأولى في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، في عهد نظام الملك كبير وزراء ملك شاه، سلطان السلاجقة؛ وأُسِّست الثانية بعد ذلك بقرنين من الزمان، في عهد الخليفة المستنصر بالله.

ويقول مؤرخ الحضارة الإسلامية في عهد الخلفاء: «من الحقائق المشهورة أن الخليفة المنصور ـ الذي تُنْسِينا مزاياه الخلقيةُ والعقليةُ بعضَ النواحي السوداء من طباعه ـ كان من أنصار الحركة الفكرية العظيمة التي بدأت إذ ذاك في العالم الإسلامي»[١٢]. فالمنصور هو الذي أمر بترجمة الكتب العلمية والأدبية من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، وهو الذي ألَمَّ بقدرٍ لا يُستهان به من العلوم والرياضيات؛ ولذلك أمر المنصور بترجمة مجموعة الخرافات الهندية المشهورة (هيتوباديسا)، والجداول الهندية الفلكية المعروفة باسم سيدهنتا، وكثير من كتب أرسطو. كما أمر بترجمة المجسطي لكلوديوس البطلمي وكتب إقليدس وغيرها من كتب اليونان والرومان والفرس وأهل الشام. ويشير المسعودي إلى أنه لم تكد هذه الكتب المترجمة تُنشَر حتى أكبَّ الناسُ على دراستها بشغفٍ ونَهم. ولم يقف خلفاءُ المنصور عند حدٍّ تشجيع العلماء الذين وفدوا على العاصمة من كل حدب وصوب؛ بل كانوا هم أنفسُهم من أشدِّ الناس اهتمامًا باكتساب كل فروع المعرفة، وفي عهدهم سارت الحركة الفكرية بخطى حثيثة عند العرب، وبعبارة أخرى: عند مختلف الأمم التي انضوت تحت لواء الخلافة.

كان لكلِّ أُمَّةٍ من أُمَم العالم العظيمة عصرُها الذهبي، فكان عصر أثينا الذهبي هو عصر بركلين، وعصر روما الذهبي هو عصر أغسطس، وكذلك كان للعالم الإسلامي عصره الذهبي. ولنا أن نقول بحقٍّ: إن المدَّة التي

(١٢) ÜAlfred von] Kremer [German Orientalist, 18281889], *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen [Cultural History of the Orient under the Caliphs]*, volume 2, p. 412.

انقضت منذ ولاية المنصور إلى وفاة المعتضد بالله ـ باستثناء الفترة القصيرة في عهد المتوكّل ـ تُضارع في عظمتها وفخامتها ـ إن لم تَفُقْ ـ تلك العصورَ الذهبية. ففي عهد الستة الخلفاء العباسيين الأُول ـ وبخاصةٍ عهد المأمون ـ كان المسلمون يحملون لواء الحضارة. وكانت الأمَّة العربية أَجْدَرَ الأُمم بأن تكون أستاذة البشرية، بفضل عبقريتها المرنة وتوسُّط مركزها بين الأمم؛ مما أتاح لهم الانتفاع بكنوز اليونان والرومان، وكنوز فارس والهند والصين، التي ظلَّت تغطُّ في سُبات عميق طوال العصور. واقتبس العرب دروسَ الحكمة من الشرق والغرب، ويرجع الفضل في ذلك إلى نبيهم العظيم، الذي منحهم دستورًا وصنع منهم أمَّة، وإلى خلفائه الذين شدوا أزره. وقد جمع العرب بين هذه الدروس وتعاليم نبيهم، «فتحولوا من جنود إلى علماء». ويقول همبولت: «كان موقع العرب العجيب يؤهلهم للقيام بدور الوسيط وبسط نفوذهم بين الشعوب من الفُرات إلى الوادي الكبير في إسبانيا، ويُعَدُّ نشاطُهم الفكري الذي لا مثيل له بدايةَ عصرٍ جديدٍ في تاريخ العالم».

وفي عهد الأمويين نرى المسلمين يمرون بمرحلة تجربة واختيار، يعدون فيها أنفسهم للاضطلاع بالمهمَّة الجليلة التي دعتهم إليها الأقدار. وفي عهد العباسيين نراهم مستودع الذخائر العلمية في العالم. كما نرى وكلاء الخلفاء ينقبون في كل بلدٍ من بلاد العالم عن كنوز الثروة القديمة، ثم يجلبونها إلى العاصمة ـ بغداد ـ ويعرضونها على الناس، فينظرون إليها بعين الإعجاب والتقدير. ونراهم ينشئون المدارس والمعاهد العلمية في كل مكان، ويؤسسون المكتبات في كل مدينة، ويبيحون دخولها لكل قاصد، ويدرسون آراء كبار الفلاسفة القدامى، جنبًا إلى جنبٍ مع دراسة القرآن. وهنا يلقى جالينوس وذيسقورس وثيمستيوس وأرسطو وأفلاطون وإقليدس وبطليموس وأبولونيوس ما هم أهل له من التقدير. ويشهد الحكّام أنفسهم المجالس الأدبية والمناظرات الفلسفية، ولأول مرة في التاريخ نشهد حكومة دينية مطلقة تؤازر الفلسفة وتعمل على انتصارها.

وطفقت كلُّ مدينة في الدولة الإسلامية تنافس أختها في الفنون والآداب، وسعى الحكَّامُ والولاة في منافسة الخلفاء، وكانوا يرون السفر في طلب العلم فريضةً دينيةً طبقًا للوصية النبوية، فأخذ الطلاب والعلماء يهرعون من كل حدب وصوب ليستمعوا إلى كلام الحكَّام العرب؛ بل لقد وفد بعض

النصارى من ربوع أوروبا النائية، للالتحاق بالكليات الإسلامية، وتلقَّى العلم على أيدي المسلمين في إسبانيا بعض النصارى الذين أصبحوا رؤساء الكنيسة المسيحية فيما بعد(١٣). ثم كان تأسيس مدينة القاهرة في عهد المعز لدين الله مما أذكى لهيب المنافسة في نشر العلم بين العباسيين والفاطميين، وكان الخليفة الفاطمي المعز هو «مأمون» الغرب الإسلامي وميسيناس إفريقية الإسلامية، التي كانت تشمل القارة كافةً، من حدود مصر الشرقية إلى المحيط الأطلنطي وحدود الصحراء. وفي عهد المعز وخلفائه الثلاثة الأوَّلين، ازدهرت العلوم والفنون بفضل ما أولوها من عنايةٍ خاصَّة. وكانت جامعة القاهرة الحرَّة - دار الحكمة - التي أسَّسها المعز صورةً حقيقيةً للمثل الأعلى الذي تخيَّله بيكون فيما بعد. وتنافس الأدارسة في فاس وخلفاء الأندلس في نشر الفنون والعلوم، ودوَّى صوت الفلسفة والعلم من المحيط الأطلنطي إلى المحيط الهندي؛ بل المحيط الهادي كذلك، بفضل توجيه المسلمين وإرشادهم. ولمَّا انتزع ولاة الأقاليم زمام الحكم من الخلفاء العباسيين، أخذوا يبسطون ظلَّ حمايتهم على العلوم والآداب أسوةً بالخلفاء الذين كان هؤلاء الولاة يستمدون السلطة منهم. واستمرت هذه المرحلة المجيدة - على الرغم من انتصار المتزمتين الذين يعارضون الاشتغال بالعلوم والفلسفة - إلى أن سقطت بغداد أمام جيوش المغول. بيد أن هؤلاء الهمج المتوحشين، الذين قضوا على الخلافة ودمروا معالم الحضارة، لم يلبثوا أن أصبحوا من أكبر أنصار العلم، بمجرَّد أن اعتنقوا الإسلام!

وماذا كانت حال العلم والعلوم في العالم المسيحي لذلك العهد؟... في عهد قسطنطين وخلفائه الأرثوذوكس، أُغلقت أبواب المدارس إلى الأبد، ودُمِّرت المكتبات التي أنفق عليها الأباطرة الوثنيون بسخاء، ووُصِم العلم بأنه «سحر، عقوبته كعُقوبة الخيانة»، ومُحي كل أثر من آثار الفلسفة والعلوم. وليس أدلَّ على عداء رجال الكنيسة المسيحية للعلم من هذه الحكمة الأبوية ونصها: «الجهالة أمُّ التقوى». ولم يتردَّد البابا جريجوري العظيم - مؤسس سيادة الكنيسة البابوية - في العمل بهذه الحكمة، التي تدعو إلى نشر دياجير الجهالة. فحرَّم الدراسات العلمية في روما، وأحرق المكتبة الإمبراطورية

---

(١٣) مثل جربير Gerbert، الذي درس في قرطبة، وأصبح بعد ذلك البابا سلفستر الثاني Pope Sylvester II.

التي أسَّسها أغسطس قيصر. كما حرَّم دراسة المؤلفين اليونانيين والرومانيين الأقدمين، ودعا إلى المسيحية الأسطورية التي ظلَّت ردحًا من الزمن الديانة السائدة في أوروبا، بما تشتمل عليه من عبادة المخلفات الدينية وآثار القديسين. وفرضت الكنيسة المسيحية حظرًا على العلوم والآداب التي لم تستنشق نسيم الحرية إلا بعد أن تغلَّبت موجة التفكير الحر على الحواجز التي أقامها الأرثوذكسيون، للحيلولة دون تقدُّم العقل البشري.

وسُمِّيَ عبد الله المأمون بحقٍّ أغسطس العرب. «ولم يكن يجهل أن أهل العلم هم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده، إنهم صرفوا عنايتهم إلى نيل فضل النفس الناطقة، فلهذا كان أهل العلم مصابيح الدُّجى وسادة البشر»(١٤).

واقتفى آثارَ المأمون نجومٌ متألِّقة من الخلفاء الذين ساروا على نهجه. وكان الطابع الذي تتسم به مدرسة بغداد في عهده وعهد خلفائه هو الروح العلمية الصحيحة، التي هيمنت على كل أعمالها. وكان المسلمون يعرفون المنهج الاستقرائي حقَّ المعرفة، وهو الذي تفخر به أوروبا الحديثة وتزعم أنه من بنات أفكارها، «فكانت مدرسة بغداد تنتقل من المعلوم إلى المجهول، وتقوم بدراسة الظواهر دراسةً دقيقةً بقصد الانتقال من المعلول إلى العلَّة، ولا تقبل إلا ما تكشف عنه التجربة. هذه هي المبادئ التي نادى بها علماء المسلمين». ويستطرد المؤلف الذي استشهدنا بكلامه قائلًا: «كان العرب في القرن التاسع على علم بالطريقة المثمرة التي توصَّل بها المحدَثون ـ بعد حقبة طويلة من الزمن ـ إلى أروع كشوفهم» [...]

وبدأ الإسلام عهد الحرية الفكرية. وقيل بحقٍّ: إنَّ الإسلام يظلُّ النصيرَ الأكبر للعلم والحضارة، والحليف الغيور على حرية الفكر، طالما ظلَّ محتفظًا بصبغته الأصلية؛ ولكنه متى شابته العناصر الدخيلة الغريبة تخلَّف عن ركبِ التقدُّم. ولكن إذا أردنا أن نفسر ركود المسلمين في الوقت الحاضر، وجب أن نرجع إلى الوراء ونلقي نظرةً على الحوادث التي مرت في إسبانيا وأفريقية وآسيا بين القرنين الثاني عشر والسابع عشر. ففي

---

(١٤) أبو الفرج ابن الجوزي.

إسبانيا، قضت المسيحية على الحياة العقلية بين الناس، وأحال المسلمون إسبانيا إلى جنَّة فيحاء، ولكن النصارى أحالوها إلى صحراء جرداء. وغمر المسلمون البلادَ بالمدارس والمعاهد، ولكن النصارى حوَّلوها إلى كنائس لعبادة القديسين والتماثيل. وأحرقوا الكنوز العلمية والأدبية التي جمعها ملوك المسلمين. وأعملوا السيف بلا شفقةٍ في رقاب المسلمين من رجال ونساء وولدان، أو أحرقوهم حتى الموت. ومن نجا منهم ضربوا عليه الرقَّ، ومن هرب إلى شواطئ أفريقية اضطروه إلى الاستجداء. ويحتاج الإسلام إلى حلم محمَّد وعيسى معًا، لينسى أو يغفر الجرائم المروعة التي اقترفها مسيحيو إسبانيا في حقِّ مسلمي الأندلس، ولكن عقوبة السماء لم تمهل الأسبان إلا قليلًا، فلم يمضِ قرنٌ من الزمان حتى استحالت نارهم إلى رماد!

أما في المغرب الأقصى، فإن انتصار المتزمتين في عهد السلطان الثالث من سلاطين الموحدين(١٥) وقيام البربر المتعصِّبين حوَّل تيار التقدُّم إلى الوراء، وأوقف سير الحضارة التي ظلَّت عدَّة قرون، وحوَّل مراكز العلم والفن إلى مراكز للتعصُّب والجهل. وكان استيطان القراصنة على سواحل المغرب وأفريقية، والفوضى التي سادت مصر أيام البكوات المماليك المتأخرين، مما أضعف نشاط الحركة العلمية السلمية. وفي آسيا، كان تدهور الدولة التيمورية وظهور الأوزبك المتوحِّشين المتعصِّبين وتأسيس دولتهم في عاصمة تيمور مما قضى على الحياة الفكرية. أما في فارس، فقد بدأت الآداب والعلوم تتنفَّس مرةً أخرى في عهد الصفويين، ولكن هذه النهضة لم تلبث إلا قليلًا، وخيَّم الظلام الدامس على آسيا الوسطى، ولا يزال يرخي سدوله الكثيفة على هذه البلاد البائسة، وإن كان ينقشع شيئًا فشيئًا

---

(١٥) عندما تدهورت سلطة الفاطميين في غرب أفريقية نشأت دولة تنتمي إلى أحد المرابطين الصالحين، ومن ثمَّ سُميت بدولة المرابطين، وإلى هذه الدولة ينتمي يوسف بن تاشفين، الذي شمل ابن زهر [الطبيب الأندلسي] برعايته. وقد هُزم ابنه الذي تولَّى الحكم بعده، وقتله عبد المؤمن مؤسِّس دولة الموحدين، الذين نهبوا وخربوا مراكش وفاس (وكانوا يشبهون الوهابيين وحركة الإخوان [حركة إحيائية في أوائل القرن التاسع عشر والعشرين] في أواسط بلاد العرب)، ولعلهم لا يختلفون كثيرًا عن المهديين في ليبيا. وكان عبد المؤمن ويوسف الحاكمان الأوَّلان في هذه الدولة يشجِّعان العلوم والفنون. وفي عهد يعقوب المنصور، ثالث ملوك الموحدين، ساد التعصُّب.

عن أفغانستان. وفي عهد سليم الأول وسليمان ومراد الأول والثاني والثالث والرابع، نال العلم حظًّا من التشجيع، في دولة الأتراك العثمانيين؛ ولكن العثمانيين كانوا على العموم أمَّة محاربة. اشتبكوا أولًا في الحرب ـ بدافع الطموح ثم بدافع الضرورة والمحافظة على النفس ـ ضد عدوٍّ قاسٍ لا يني عن تحقيق أغراضه، ولا يمكن معرفة مقاصده. وعلى الرغم من اختفاء هذا العدو، فقد ظلَّت الدولة العثمانية مضطرةً إلى النضال محافظة على كيانها، ولا شكَّ أن الآداب والفنون لا يمكن أن تزدهر في مثل هذه الأحوال. أما ما يوجَّه إلى الإسلام من تهمة الظلامية، فالردُّ ما قاله غوبينو في ملاحظةٍ متزنة هذا نصها:

«تصور أيها القارئ قيام الحكم العسكري في أي دولة أوروبية مدة ٢٥٠ سنةً، كما حدث في تركيا. وتصور الحالة التي هي أشبه شيء بالفوضى الحربية في مصر، أيام المماليك من الشراكسة والكرج والترك والألبانيين. وتصور إغارة الأفغان على بلاد فارس بعد سنة ١٧٣٠م وطغيان نادر شاه، والفظائع والغارات التي صاحبت دولة قاجار. تصور أيها القارئ كلَّ هذه الأحوال مجتمعةً، بما يلازمها من أسبابها الطبيعية: تفهم جيدًا ما كان يحدث لأية أمَّة أوروبية مع كونها أوروبية، ولا تصبح بك حاجة بعد ذلك لأن تبحث عن أيِّ علَّة أخرى لخراب البلاد الشرقية، ولا أن تلقي اللوم على الإسلام بغير حقٍّ».

كان الإسلام تحْدُوه روحٌ علمية وأدبية، تُعادِل في قوتها ونشاطها ما يحدو أوروبا اليوم، وذلك منذ أن ظهر في القرن السابع إلى نهاية القرن السابع عشر، لا ما بعده. وأدت هذه الروح إلى تقدُّم المسلمين وإحداث نهضة كبرى من الناحية المادية والعقلية. وقد اطرد التقدُّم في أوروبا منذ غارة القوط والوندال، ولم ينكب العالم المسيحي منذ انسحاب أتيلا من فرنسا كما نكبت آسيا على أيدي التتار أو الأوزبك. وجرت الحروب التي وقعت في العالم المسيحي، مع ما فيها من عنفٍ وقسوة، على أساسٍ متعادلٍ من الرحمة أو القسوة، فكان الكاثوليك والبروتستانت يحرق بعضهم بعضًا؛ ولكن أوروبا لم تشهد قطُّ ـ منذ عهد المذابح المروعة التي ذهب ضحيتها مسلمو الأندلس المساكين ـ ما ارتكبه التتار في جميع مراكز

الحضارة والثقافة، من مذابح أودت بأرواح الطبقات الموهوبة، التي هي العمود الفقري للأمَّة[١٦].

والآن:

تـرى الـعـنـكـبـوت يـحـرس قـصـر قـيـصـر
والـبـوم يـدقُّ الـطـبـل عـلـى بـرج أفـرسـيـاب[١٧]

---

(١٦) إن نهب بغداد يمثّل ما حدث في المدن الأخرى، ولكننا نحتاج إلى بيانٍ كبيانِ جيبون حتى يتسنّى لنا أن نقدّم للقرّاء صورةً حقيقيةً للفظائع المروعة التي ارتكبها المتوحشون، فقد ظلّت الدماء تسيل في شوارع بغداد ثلاثة أيام، واصطبغ ماء دجلة بالدَّم القاني لعدَّة أميال. وظلَّت معاول التدمير والذبح والبغي تعمل في المدينة ستة أسابيع، وتهدَّمت القَصور والمساجد والأضرحة، إما بالنار أو بالمعاول، من أجل قبابها الذهبية، وأُعملت السيوف في رقاب المرضى بالمستشفيات وطلاب العلم والأساتذة في المدارس والكليات، ونُبشت قبور الأولياء والأئمَّة الصالحين، والتهمت النيران الثمراتِ الخالدةَ التي أنتجتها قرائح العلماء والأدباء، وأُلقيت الكتب طعمة للنيران، وإذا كانت النيران بعيدة ومياه دجلة قريبة أُلقيت في مياه دجلة. وهكذا فقدت البشرية إلى الأبد كنوز خمسة قرون، وفنيت زهرة الأمَّة فناءً تامًّا. وكان من عادة هولاكو ـ إما من باب السياسة وإما من باب الاحتياط ـ أن يحمل مع جيشه أمراء البلاد التي يجتاحها، وكان من هؤلاء الأمراء [أبو بكر بن] سعد بن زنكي أتابك فارس. ويبدو أن الشاعر سعدي [الشيرازي] كان مع صديقه وراعيه، وبذلك كان شاهدَ عيان على نكبة بغداد وأهلها. وقد عبَّر عن هذه النكبة في قصيدته الرائية المشهورة.

(١٧) باللغة الفارسية:

پرده داری میکند در قصر قیصر عنکبوت
بـوم نـوبـت مـیـزنـد بـر طـارم افـراسـیـاب

(المترجم)

في النسخة المنقحة من الكتاب، المنشورة في عام ١٩٢٢، محذف أمير علي الجملة الأخيرة من هذا الفصل، وهي: «ولعل مسلمي الهند ـ تحت رعاية قوة أوروبية عظمى ـ يعيدون إلى غرب ووسط آسيا شيئًا مما قدَّمه أجدادهم إلى أوروبا في العصور الوسطى». (المحرر)

الفصل الرابع والأربعون

أبو الكلام آزاد

الكلمة الأخيرة

كان أبو الكلام آزاد (البنغال ـ الهند، ١٨٨٨ ـ ١٩٥٨م) أكبرَ المنظِّرين لحركة الخلافة للتضامن الإسلامي، ومن مؤيدي استقلال الهند. كما كان مفسِّرًا للقرآن الكريم وشخصيةً أدبية بارزة؛ ومن هنا جاء لقبه «أبو الكلام». ينتمي أبو الكلام إلى عائلة علمية من أصل أفغاني هاجرت إلى مكة، حيث وُلد. وعندما كان عمره سنتين، عادت أسرته إلى الهند واستقروا في كلكتا، حيث تلقَّى تعليمَه في منزله وفقًا للمناهج التقليدية، وفي أواخر سِنِي مراهقته علَّم آزاد نفسَه اللغة الإنكليزية، وقرأ الكتاب المقدَّس والكثيرَ من الكتب والصحف، مما أدى به إلى فترة من الشكِّ والتجريب. كان يشعر بالفزع بسبب الخلافات بين المسلمين، وبروحٍ رافضة للأرثوذوكسية تبنَّى الاسم المستعار «آزاد» (ومعناه: الحرُّ). وقد عاد لاحقًا إلى الإيمان، ولكن مع روحٍ حداثية، متأثِّرًا بكتابات السيد جمال الدين الأفغاني (الفصل الثاني)، والإصلاحيين المصريين. وبين عامي ١٩١٢ و١٩٣٠م، عمل آزاد في تحرير مجلتي الهلال والبلاغ، وهما أهم الدوريات الإسلامية في المنطقة. وانضمَّ إلى حركة الاستقلال الهندية، وشغل منصب رئيس المؤتمر الوطني لعموم الهند بين عامي ١٩٤٠ و١٩٤٧م، وظلَّ مدافعًا عن الصداقة بين المسلمين والهندوس بقيَّة حياته. وعندما أُنشئت باكستان ظلَّ آزاد في الهند، وعُيِّن وزيرًا للتعليم، وشغل منصب نائب رئيس المؤتمر المشار إليه. والمقال المختار هنا هو خطابٌ ألقاه آزاد في إحدى المرات العديدة التي اعتقلته فيها السلطات الاستعمارية البريطانية، وقد ذهب فيه إلى أنه يجب على المسلمين

النضال من أجل تحقيق الحكم الذاتي الديمقراطي[1].

Source: Abu'l-Kalam Azad, "Statement of Maulana Azad before the Presidency Magistrate," translated from Urdu by Durlab Singh, in *Famous Trials of Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru, Maulana Abul Kalam Azad* (Lahore, Pakistan: Hero Publications, 1944), pp. 41-67.

ترجم المقال عن اللغة الأردية [إلى اللغة الإنكليزية] درلاب سينغ، وقد صدر البيان في كلكتا في الهند، في الحادي عشر من يناير عام ١٩٢٢م، ونُشِر في العام نفسه تحت عنوان: الكلمة الأخيرة.

كتبت المقدمة: مارسيا هرمانسن.

---

(١) Ian Henderson Douglas, *Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography* (Delhi, India: Oxford University Press, 1988); Mushirul Hasan, *Islam and Indian Nationalism: Reflections on Abu'l Kalam Azad* (New Delhi, India: Manohar, 1992); 'Imadulhasan Azad Faruqi, *The Tarjuman al Qur'an: A Critical Analysis of Maulana Abu'l Kalam Azad's Approach to the Understanding of the Qur'an* (New Delhi, India: Vikas, 1991).

الكلمة الأخيرة

لم يكن لديَّ أيُّ نيَّةٍ لتقديم أيِّ بيانٍ شفهيٍّ أو مكتوب. فهذه [المحكمة] مكانٌ ليس لنا فيه أدنى أمل، ولا أي مطلب ولا حتى شكوى. فليست إلا بوابةً لا نستطيع أن نبلغ وجهتنا إلا إذا مررنا عبرها. فلفترة وجيزة لذلك، وإن كان هذا خلافًا لرغبتنا، علينا أن نقطع رحلتنا هنا. وإلا لكنَّا ذهبنا إلى السجن مباشرةً.

وهذا هو السبب الوحيد الذي كان يدفعني دائمًا إلى معارضة فكرة مشاركة غير المتعاونين [المقصود من اختاروا عدم التعاون مع المحكمة] في إجراءات المحكمة، على الرغم من أن لجنة مؤتمر عموم الهند[٢]، واللجنة المركزية في [حركة] الخلافة[٣]، وجمعية علماء الهند[٤]؛ قد منحت الإذن بتقديم بيانٍ مكتوبٍ لإعلام الجمهور، لكنني شخصيًا كنت دائمًا أوصي بالصمت وأفضِّله. كنت أشعر أن الذي يقدِّم بيانًا بأنه غير مذنب، حتى إذا فعل ذلك بهدف إعلام الجماهير، فلن يكون سالمًا من الشبهات تمامًا. فربما كان هذا رغبةً خجلةً لتبرئة النفس ودرجةً من الضعف اللاواعي تعمل داخل نفسه، أما مسار عدم التعاون فهو واضح ومستقيم.

وقرار عدم التعاون هو نتيجة لخيبة الأمل التامَّة في الظروف الحالية. وقد أدى هذا اليأسُ إلى التصميم على التغيير الكامل. فعدم التعاون عند أي

(٢) كان آزاد قد انضمَّ آنذاك إلى حركة المؤتمر، التي تأسَّست عام ١٨٨٥م، والتي كانت المنظمة الرئيسة المؤيدة للاستقلال في الهند البريطانية. (المحرر)

(٣) كان آزاد رئيسًا لحركة الخلافة التي تأسَّست عام ١٩١٩م، والتي كانت محاولةً جنوب آسيوية لدعم الخلافة العثمانية والحكم الإسلامي للأماكن المقدَّسة في الجزيرة العربية. (المحرر)

(٤) تأسَّست في عام ١٩١٩م. (المحرر)

إنسانٍ يكشف عن استيائه من عدالة الحكومة، ويظهر عدم قبوله للقوة القائمة على الظلم، وهذا مُؤدَّاه أنه لا يرى أيَّ بديلٍ آخر سوى التغيير.

ولذلك إذا بلغ قنوطُ الإنسان إلى درجة لا يرى فيها بديلًا سوى التغيير، فكيف يمكن له أن يتوقَّع من هذه السلطة أن تعدل معه.

وحتى إذا غابت هذه الحقيقةُ عن الأذهان، فإنَّ توقُّع البراءة في ظلِّ الظروف الراهنة ليس إلا رغبة زائفة. وسيكون الأمر كالإنكار لما يعلمه المرء بنفسه. ومع استثناء الحكومة وحدها، فلا يمكن لأي إنسانٍ عاقلٍ أن يتوقَّع العدالة من المحاكم القانونية في الدولة الحالية. ليس هذا لأنها تتألَّف ممَّن لا يريدون تحقيق أي عدالة؛ ولكن لأنها تعتمد على مثل هذا النظام من الحكم، حيث لا يمكن لأي قاضٍ أن يحقِّق العدالة لأولئك المجرمين الذين لا تحبُّ الحكومة نفسها أن يحصلوا على محاكمة عادلة.

وأريد أن أوضِّح هنا أن عدم التعاون موجَّه ضد الحكومة وحدها، ونظام الحكومة، ومبادئ الحكومة الراهنة، وليس ضد الأفراد أبدًا.

يشهد التاريخ أنه كلما حملت السلطاتُ الحاكمة السلاحَ ضدَّ الحرية والعدالة، كانت قاعات المحاكم أكثر أسلحتها بساطةً وأقلها ضررًا. فالاختصاص القضائي للمحاكم قوَّةٌ يمكن استخدامها في تحقيق العدالة والظلم أيضًا. ففي أيدي الحكومة العادلة، تصبح المحاكم خَيْرَ وسيلة للصلاح، أما في الحكومة القمعية والطاغية، فلا سلاح آخر أنفع لها في تحقيق الانتقام والظلم من هذه المحاكم.

وإلى جانب ساحات القتال، لعبت المحاكمُ الدور الأبرز في وضع نموذج الظلم في تاريخ العالم. فمن مؤسِّسي الأديان المقدَّسين إلى مخترعي العلوم وروَّادها، لم تكن هناك منظمةٌ مقدَّسة أو صالحة إلا ومَثُلت كالمجرمين أمام المحاكم.

تشكِّل آثام المحاكم قائمةً لا حصر لها، ولم يكفَّ التاريخ عن ترديد مراثي أمثال هذه الحالات من الظلم. ففي تلك القائمة رأينا إنسانًا مقدَّسًا كالمسيح، الذي اضطر في زمانه إلى المثول أمام محكمة أجنبية، وأُدين كأسوأ المجرمين. ونرى في القائمة نفسها أيضًا سقراط [الفيلسوف اليوناني،

٤٦٩ ـ ٣٩٩ قبل الميلاد]، الذي حُكِم عليه بالإعدام بالسُّمِّ بسبب جريمة كونه أصدقَ الناس في عصره. ونرى أيضًا اسم شهيد الحقِّ العظيم في فلورنسا، المخترع غاليليو [الفلكي الإيطالي، ١٥٦٤ ـ ١٦٤٢]، الذي رفض تكذيب ملاحظاته وأبحاثه لمجرَّد أن الجهر بها كان جريمةً في نظر السلطة القائمة. وقد وصفتُ المسيح بالإنسان؛ لأنه في اعتقادي كان إنسانًا مقدَّسًا يحمل رسالةً سماويةً عن الحبِّ والصلاح؛ لكنه كان أعظمَ من هذا في أعين الملايين من الناس. ولذلك فما أعظمَ هذا القفص، قفص الاتهام، حيث أُوقِف فيه أصلح الناس وكذلك أكثرهم إجرامًا.

إذا تأمَّلت في التاريخ العظيم والمهم لقفص الاتهام، ووجدت أنني مُنحت اليومَ شرف الوقوف في ذلك المكان؛ أصبحت روحي ممتنةً بحمد الله وشُكْره. وهو وحده الذي يرى الفرح والسعادة الحقَّ في عقلي. ففي قفص المتهمين هذا أشعر بنفسي جديرًا بحسد الأباطرة. [...]

على أي حال، لم يكن في نيَّتي أن أقدِّم أيَّ بيان؛ ولكن في السادس من يناير [عام ١٩٢٢]، عندما عُرِضت على المحكمة، وجدت أن الحكومة كانت شديدة التحيُّر فيما يتعلَّق بتحديد العقوبة المناسبة لي، على الرغم من أنني رجلٌ يجب أن يُعاقب ـ وفقًا لرغباته ـ بأقصى عقوبة.

فأولًا: لقد حوكمت بموجب المادة ٢/١٧ [من] القانون الجنائي المعدَّل؛ ولكن عندما لم يُمكِن تقديم الدليل اللازم الضروري في هذه الأيام لإثبات الجريمة، سُحِبت القضية المرفوعة بموجب تلك المادة، وإن كان ذلك قد وقع بعد تردُّد. ثم رُفِعت دعوى أخرى ضدي بموجب المادة ١٢٤ـ أ، لكنها للأسف لم تكن كافية للغرض المطلوب. [...]

وعندما رأيت هذا تغيَّر رأيي. فقد شعرت أن السبب الذي كان وراء امتناعي عن البيان أصبح يطالبني بألَّا أظلَّ صامتًا، وأن الجريمة التي لم تتمكَّن الحكومة من إثباتها أصبح عليَّ أن أعترف بها بقلمي الخاصِّ. [...]

البيروقراطية في الهند ليست أكثر ولا أقلَّ من الهيمنة التي يحصل عليها أصحاب السلطة في العادة، على الأمَّة التي تتحلَّل بإهمالها وضعفها الداخلي. ففي السياق الطبيعي للأمور، لا يمكن لهذه السلطة الغالبة أن تؤيد أي يقظة وطنية أو استثارة للتقدُّم أو الإصلاح أو العدالة. ولمَّا كانت مثل

هذه الاستثارة من شأنها أن تفضي إلى السقوط المحتوم لسلطتها الغالبة، فهي تسعى إلى قتل كل استثارة بأن تجعلها جريمةً ضد السلطة القائمة. ولا يمكن أن تخضع أيُّ سلطة للحركات التي من المحتمل أن تؤدي إلى تدهورها وتراجعها، مهما كان مثل هذا التراجع في مصلحة العدالة في نهاية المطاف. وهذا الوضع ليس إلَّا صراعًا وجوديًا، يقاتل فيه الطرفان قتالًا مستميتًا من أجل مبادئهما. فالأمَّة المتيقظة تتطلَّع إلى الحصول على ما تعدُّه حقَّها المشروع، والسلطة الغالبة لن تتزحزح شبرًا عن موقعها الذي لا تُسأل فيه عمَّا تفعل. وقد يتطور الخلاف إلى حد أن الطرف الأخير [السلطة الغالبة] قد يحبُّ خصومه [و] لا يكونون عرضةً لأيِّ لَوم، باعتبار أنَّه يخوض معركةً من أجل بقائه، وقد اتَّفق أن كان وجوده مانعًا من إدامة العدالة بشكلٍ طارئ. فلا يمكننا أن ننكر حقائق الطبيعة البشرية وصفاتها الملازمة لها. فالشرُّ ـ كالخير ـ يريد أن يعيش أيضًا في هذا العالم ويكافح من أجل وجوده.

في الهند أيضًا بدأ صراع البقاء للأصلح هذا بالفعل. ولذلك، فلا شكَّ أنه ما من جريمة ضد هيمنة الحكومة، كما هي في الوقت الراهن، تفوق التحريض والاستثارة التي تسعى إلى إنهاء سلطتها غير المقيدة، باسم الحرية والعدالة. وأعترف اعترافًا تامًّا أنني لست مدانًا فقط بمثل هذه الاستثارة والتحريض؛ بل إنني أنتمي إلى تلك المجموعة من الروَّاد الذين زرعوا بذرة هذا التحريض في قلب أمتهم من البداية، وكرَّسوا حياتهم كلَّها لرعاية هذه المعارضة المقدَّسة وتربيتها. أنا أول مسلم في الهند دعا أمته لأول مرة في عام ١٩١٢م إلى ارتكاب هذه الجريمة، وفي غضون ثلاث سنواتٍ نجح في إحداث ثورة في عقلية العبودية عندهم. ولذلك، إذا جعلتني الحكومة مجرمًا، وأرادت أن تحكم بعقوبتي، فإنني أقرُّ بجديَّة أن ذلك لن يكون أمرًا مستغربًا، وليس عندي أيُّ ضغينةٍ في ذلك البتَّة.

السبب الحقيقي في اعتقالي:

بعد السابع عشر من نوفمبر [عام ١٩٢١م]، من بين جميع الأشياء في العالم التي قد تتمنَّاها أو ترغب فيها [الحكومةُ]، هو أنه في الرابع والعشرين من ديسمبر [من عام ١٩٢١]، عندما يأتي أمير [ويلز، إدوارد الثامن، ١٨٩٤ ـ ١٩٧٢]

إلى كلكتا، فيجب ألا يكون فيها إضراب عامٌّ، وأن يمكن قبول الحماقة التي ارتُكِبت بإدخال التعديل على القانون الجنائي [العام] ١٩١٨م ليوم واحدٍ على الأقل. كانت الحكومة ترى أن وجودي ووجود السيد تشيتا رَانجان داس [زعيم الاستقلال البنغالي، ١٨٧٠ ـ ١٩٢٥م] يقفان في طريقها. ولذلك قُبض علينا، بعد بعض الحيرة والمشاورات. [...]

طوال العامين الماضيين لم أستطع البقاء بصورة متواصلة في كلكتا. كان كل وقتي يذهب إما في الأنشطة المركزية للجنة الخلافة وإما في الجولات السياسية في البلاد. [...] ولكن فجأة؛ بلغتني الأخبار عن القمع الأخير لحكومة البنغال، والبيان الصادر في الثامن عشر من نوفمبر [عام ١٩٢١] في بومباي، وأصبح من المستحيل أن أبقى خارج كلكتا في ظل هذه الظروف. استشرت [موهانداس] غاندي [زعيم حركة الاستقلال الهندية، ١٨٦٩ ـ ١٩٤٨م] أيضًا. وكان رأيه أيضًا أنه يجب عليَّ إلغاء جميع البرامج والذهاب إلى كلكتا. كنَّا نخشى أن يؤدي قمع الحكومة إلى أن يصبح الناس غير محكومين وغير منضبطين.

وصلتُ إلى كلكتا في الأول من ديسمبر. رأيت القمع، وكذلك التسامح، وقد بلغ كلاهما أبعد الحدود.

رأيت الحكومةَ، التي شعرت بالقلق من إضراب يوم السابع عشر [من نوفمبر، عام ١٩٢١م] الذي لا يُنسى؛ قد أصبحت كمن فَقَدَ عقلَه من فرط غضبه وثورته. لقد أعلنت أن جميع منظمات المتطوعين الوطنية غير قانونية، بموجب التعديل على القانون الجنائي لعام ١٩٠٨م. وحظرت جميع التجمُّعات العامَّة بجرَّة قلم. وأصبحت السلطة التقديرية للشرطة مرادفةً للقانون، وتحت ذريعة كون المنظمات غير قانونية أمكنها أن تفعل أي شيء.

وفي مقابل ذلك، فإنَّ المواطنين [تصرَّفوا] كما لو [كانوا] أقسموا يمينًا بالصبر والمثابرة، وقرروا ألَّا يلجؤوا إلى العنف بسبب أي استفزاز، وألَّا يرجعوا عن طريقهم.

في ظل هذه الظروف، كان مسار الواجب واضحًا أمامي. لقد رأيت حقيقتين مريرتين عاريتين أمام عيني. **أولًا**: تمركزت آلة الحكومة بأكملها في كلكتا. ولذلك كان القرار النهائي للنصر أو الهزيمة سيكون في هذا المكان

بالذات. **ثانيًا**: كنّا نكافح من أجل الحرية الكاملة حتى تلك اللحظة؛ لكن الظروف الراهنة كشفت أن هذا أيضًا لم يعد ممكنًا منذ ذلك الحين فصاعدًا. حرية التعبير وحرية التجمُّع: هاتان هما الحقوق الطبيعية للإنسان. وقمعهما ـ على حدِّ تعبير الفيلسوف الشهير [جون ستيوارت] مل [الفيلسوف الإنكليزي، ١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م] ـ لا يقلُّ عن كونه «مجزرةً للإنسانية». لكن هذا القمع جرى دون أي تردُّد. ولذلك ألغيت جميع البرامج الأخرى، وقررت البقاء في كلكتا، طالما لم يظهر أحد الأمرين: إما أن تتراجع الحكومة وتسحب بيانها، وإما أن تعتقلني. [...]

والحقيقة هي أن الأيام القليلة الماضية قدَّمت لصفحات التاريخ كلتا الحقيقتين معًا. فإذا كانت جميع الستائر المصنوعة قد أُزيلت من على وجه الحكومة من جهة؛ فمن جهة أخرى، تجلَّت القوة الوطنية أيضًا بعد اجتيازها لمحنة قاسية. لقد شهد العالم أنه إذا أطلقت الحكومة العنان لنفسها في العنف والقمع، فإنَّ الصبر والتسامح يكتسب قوةَ دفع كل يوم في البلاد. وكما جرى ردُّه دائمًا؛ بل ويمكن رفضه اليوم أيضًا؛ لكنه سيكوِن أنفعَ قصَّة لتاريخ الغد. وسوف يبيِّن للغد كيف يمكن للمقاومة المعنوية والسلبية أن تهزم قمع القوة المادية وتفاخرها، وكذلك كيف يمكن مواجهة الأسلحة الدموية بكل تضحية وبلا أي عنف. ولا أعلم في أي الحزبين ـ في الحكومة أو في البلاد ـ أبحث عن تعليم ذلك الرجل العظيم، الذي حمل رسالة الصبر والتقوى ضد الشر. أعتقد أن مسؤولي البيروقراطية لن يكونوا على دراية باسمه. لقد كان اسمه: المسيح.

تخبرنا فلسفة التاريخ أن غياب الحكمة وبُعْد النظر دائمًا يرافق القوى المتدهورة. لقد تصوَّرت الحكومة أنها ستقمع حركات الخلافة والحكم الذاتي من خلال العنف، وأنها ستتجنَّب مصير يوم الرابع والعشرين [من ديسمبر عام ١٩٢١م]... لكنها سرعان ما أدركت أنَّ إطلاقَ العنان للقمع ضد الصحوة الوطنية لا فائدة منه. أنا أعترف أنه ليس فقط في هاتين المناسبتين، وإنما في خطبي العديدة خلال العامين الماضيين، استخدمت مثل هذه العبارات بل أقوى وأشد منها. وقولي لذلك هو واجبي المحتوم في عقيدتي، ولا يمكنني أن أتردَّد في أداء واجبي لمجرَّد أنه سيكون جريمةً بموجب المادة ١٢٤ ـ أ. أريد أن أكرِّر هذا الآن أيضًا، وسوف أستمر في

تكراره ما دام لساني يعمل. وإذا لم أفعل فعليَّ إثم الوقوع في أسوأ خطيئة أمام الخالق وأمام خلقه.

بلا ريب، قد قلتُ: «إن هذه الحكومة طاغية». ولكن إذا لم أقل ذلك، فماذا أقول غيره؟ لا أفهم لماذا يُتوقَّع مني ألّا أسمي الأشياء بأسمائها؟ إنني أرفض أن أقول «أبيض» على ما يبدو سواده. وإنَّ أخفَّ الكلمات وألينها مما كان يمكن استخدامه هي تلك الكلمات. ولم أستطع التفكير في أي شيء آخر في وصف هذا الواقع الواضح الجليّ.

لقد قلت ولا ريب إنَّ أمامنا طريقين فقط: يجب على الحكومة أن تمتنع عن الظلم، وعن تهديد حقوقنا؛ وإذا لم يكن ذلك ممكنًا، فيجب محوها من الوجود. لا أفهم ماذا يمكن أن يقال غير ذلك. فالشيء الذي يبدو أنه شرٌّ عليه إما أن يصلح نفسه وإما أن يقضي على نفسه. وعندما أكون مقتنعًا بشرور الحكومة، فلا يمكنني أن أدعو بأن يطول عمرها.

لماذا إذن أصبح هذا تهمة في إيماني وإيمان الملايين من أبناء بلدي؟ [. . .] اسمحوا لي أن أوضح أن هذا هو إيماني؛ ببساطة لأنني هندي، ولأنني مسلم، ولأنني إنسان.

الحرية في اعتقادي هبةٌ طبيعية ومنحة إلهية للإنسان. فلا أحد من الناس ولا بيروقراطية تتألَّف من الناس لديها الحقُّ في استعباد عباد الله. ومهما كانت جاذبية الكلمات المبتدعة لوصف «القهر» و«الاستعباد»، يبقى الاستعباد استعبادًا، ويبقى معارضًا لإرادة الله وشرائعه. ولذلك، أؤمن أنه من الواجب الملزم تحرير بلادي من نيرِ الاستعباد.

والمغالطات سيئة السمعة، التي تُسمَّى «الإصلاح» أو «الانتقال التدريجي للسلطة»، لا يمكن أن تؤدي إلّا إلى وهم أو فخٍّ؛ هذا هو اعتقادي الذي لا يتزحزح. الحرية حقٌّ أصيل للإنسان، وليسَت امتيازًا لأحدٍ ليضع لها حدودًا أو يقطعها إلى حصصٍ في توزيعه لها. فالقول بأن الأمَّة يجب أن تحصل على حريتها في مراحلَ تدريجية كالقول بأنَّ صاحب الحقِّ لن يحصل على حقِّه إلا مقسمًا، وأن الدائن سيحصل على دينه على أقساط. [. . .] ومهما كانت الأعمال الخيرية التي قام بها مَنْ غصب ممتلكاتنا، فإنَّ غصبه سيظل غير قانونيٍّ تمامًا.

لا يمكن تصنيف الشرور إلى شرور جيدة وأخرى سيئة. والإنصاف الممكن هو التمييز بين درجاتها المتفاوتة. فيمكن أن يقال مثلًا: «سرقة شنيعة جدًّا» و«سرقة أقل شناعة»، ولكن مَنْ يمكنه أن يقول: «سرقة جيدة» و«سرقة سيئة»؟ فلا يمكنني إذن على الإطلاق أن أتصور أيَّ مبرِّر لمثل هذه الهيمنة؛ لأنها بذاتها عملٌ غير عادلٍ.

هذا واجبي لكوني إنسانًا ولكوني هنديًّا، وقد فرضت عليَّ الواجبات الدينية الواجبَ نفسه. والحقيقة أن أكبر دليلٍ على صدق ديني هو أنه اسمٌ آخر لتعاليم حقوق الإنسان. أنا مسلم، ولكوني مسلمًا أصبح هذا واجبي الديني. والإسلام لا يصحِّح أبدًا سيادةً شخصية أو مؤلفة من بيروقراطية حفنة من الإداريين بأَجْر. فالإسلام يؤسس لنظام مثاليٍّ من الحرية والديمقراطية. وقد نزل إلينا من أجل أن يحصل الجنس البشري على الحرية التي انتُزِعت منه. فإنَّ الملوك، والحكَّام الأجنبيين، والأحبار الأنانيين، والطوائف القوية، قد سرقوا على حدٍّ سواء هذه الحرية الإنسانية. وكانوا يرعون باعتزاز الاعتقاد بأن القوة والتملُّك هما الحقُّ الأسمى. وفي اللحظة التي ظهر الإسلام فيها، أعلن أن الحقَّ الأعلى ليس هو القوة؛ بل هو الحقُّ نفسه. لا أحد غير الله تعالى له الحقُّ في استعباد خلق الله. كل الناس سواسية، وحقوقهم الأصلية تقف على قدم المساواة. وهو تعالى وحده أكبر من غيره، وأفعاله وحده هي أبرُّ الأفعال طرًّا. [...]

كانت سيادة نبيِّ الإسلام والخلفاء مفهومًا مثاليًّا للمساواة الديمقراطية، وكانت تتشكَّل فقط بإرادة الأمة كلها، ووحدتها، واختيارها، وانتخابها. وهذا هو السبب في أن حاكم الجمهورية أو رئيسها يشبه الخليفة المعيَّن؛ فالخلافة حرفيًّا لا تعني سوى التمثيل، فكل السلطات التي بيد الخليفة تتمثَّل في صفته التمثيلية، وليس له أيُّ هيمنة تتجاوز هذه السلطة التمثيلية.

إذا حدَّد الإسلام أنه يجب على المسلمين رفض الاعتراف بالتسويغ الأخلاقي حتى لحكومة إسلامية، إذا لم تُمنح إرادة الأمَّة وامتيازها حقها التام، فمن نافلة القول أن يُتحدَّث عن حكم الإسلام في بيروقراطية أجنبية. وإذا تأسَّست حكومة إسلامية في الهند اليوم، لكن نظام تلك الحكومة سيكون ملكية شخصية أو أوليغارشية بيروقراطية، فسوف يكون الاحتجاج

على وجود مثل هذه الحكومة واجبي الأساسي لكوني مسلمًا. وكنت سأظل أصفها بالحكومة القمعية، وأطالب برحيلها.

أعترف بصراحة أنه لم يمكن الحفاظ على هذا المفهوم الأصيل للسيادة الإسلامية بانتظام في صورتها النقيَّة الأولى، بسبب الأثرة والاستبداد الشخصي للحكَّام المسلمين المتأخرين. فقد جذبت فخامة وجلالة أباطرة روما القديمة وشاهات بلاد فارس الملوك المسلمين بقوة إلى المجد الزائف للإمبراطوريات الملكية العظيمة. بدأوا يفضِّلون فخامة [يوليوس] قيصر [الإمبراطور الروماني، توفي ٤٤ قبل الميلاد] أو خسرو [ملك إيران، حكم بين عامي ٥٣١ - ٥٧٩] على الكرامة البسيطة للخلفاء الأوائل، الذين كثيرًا ما كانوا يرتدون العباءات القديمة. ومع ذلك، لم تخلُ أيُّ فترة ولا مملكة من ممالك الإسلام من شهداء مسلمين صادقين، أعلنوا وصرحوا بمعارضة الطغيان وتجاوزات هؤلاء الملوك، وواجهوا بسرور وانتصار جميع المآسي والمصاعب التي واجهتهم حتمًا، في مسارات الواجب الشائكة تلك.

أن يُتوقَّع من المسلم ألا يتكلَّم بما هو صواب يكافئ أن يُطلب منه التخلِّي عن الحياة الإسلامية. إذا لم يكن لديكم الحقُّ في دعوة أي إنسانٍ إلى التخلِّي عن دينه، فلا يمكنكم بلا ريبٍ دعوة المسلم إلى ألَّا يسمي الطغيان طغيانًا؛ لأن هذه وتلك دعوةٌ واحدةٌ.

هذا هو العضو الحيوي في الحياة الإسلامية، الذي إذا قُطِع انتهى به وجود أفضل خصائصها. [...] في القرآن الكريم - الكتاب المقدَّس في الإسلام - وُصِف المسلمون بأنهم الشهود على الحقِّ في عالم الله. وهذه السمة هي السمة الوطنية للمسلمين بوصفهم أمَّةً. [...]

من بين العديد من أقوال نبيِّ الإسلام ﷺ، هذا الحديث: «لَتَأْمُرُنَّ بالمعروف، ولَتَنْهَوُنَّ عن المنكر، ولَتَحَاضُّنَّ على الخير، أو لَيُسْحِتَنَّكُمُ الله جميعًا بعذاب، أو لَيُؤَمِّرَنَّ عليكم شراركم؛ ثم يدعو خياركم فلا يُستجاب لهم».

ولكن كيف يمكن القيام بهذا الواجب الوطني؟ لقد أشار الإسلام إلى ثلاثة معايير مختلفة في ظل ثلاثة شروط مختلفة: «مَنْ رأى منكم منكرًا فليغيِّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف

الإيمان». وفي الهند، ليس لدينا القدرة على تغيير منكرات الحكومة بأيدينا؛ ولذلك أخذنا بالإجراء الثاني: وهو تغيير المنكر باللسان.

لقد بشَّر نبيُّ الإسلام المطهَّر بهذه العقيدة التالية بين المسلمين: خير الشهداء هو مَنْ نطق بكلمة الحقِّ في وجه الحاكم الطاغية وقُتِل عقوبةً على هذا الفعل. وكتاب الإسلام المقدَّس ـ القرآن الكريم ـ حدَّد أن أعظم صفة في المسلم الصادق ألَّا يكون خوفه إلا من الله، وألَّا يخشى أيَّ سلطة في النطق بما يؤمن بأنه الحقُّ. كما يبيِّن القرآن أيضًا السمات الوطنية للمسلمين على هذا النحو: فهم شهود الله في الأرض! ولذلك، فما داموا مسلمين، لا يمكنهم الامتناع عن القيام بهذه الشهادة العامَّة. في الحقيقة، لقد بيَّن القرآن أن المسلمين شهود؛ أي: هم الذين يقدمون الدليل على الحقِّ. وعندما كان النبيُّ يستنطق وعدًا بالصلاح من أيِّ إنسان، كان أحد شروط هذه البيعة: «وأن نقولَ الحقَّ حيثُما كان لا نخافُ في اللهِ لومةَ لائم».

فعند المسلمين، الذين يوجب عليهم دينهم أن يقبلوا بالموت وألَّا يتردَّدوا في قول الحقِّ، فإن قضيةً تُرفع بموجب المادة ١٢٤ ـ أ لا يمكن أن تمثِّل أمرًا مخيفًا، فالعقوبة القصوى لها تبلغ سبعَ سنوات. [...]

في الأيام الأولى للإسلام، كان المسلمون صادقين إلى درجة أن المرأة العجوز كانت تجرؤ على أن تقول للخليفة آنذاك أمام الملأ: «إذا لم تعدل فينا، نزعنا رأسك كأي شيء».

وبدلًا من أن يقيم دعوى ضدها، كان يحمد الله على وجود مثل هذه الألسنة الصريحة في الأمَّة. وفي صلاة الجمعة، عندما وقف السلطان ليقول: «اسمعوا وأطيعوا»، وقف رجلٌ وقال: «لا نسمع ولا نطيع». لماذا؟ «لأن الحُلَّة التي عليك أكبر من حصتك في الثياب، وهذا خرق للثقة»، وهنا يستعين الخليفة بابنه ليشهد بأنه أعطى أباه نصيبه من الثياب، وأن الحُلَّة عُمِلت من هذين الثوبين.

كان هذا هو موقف الأمَّة من الخليفة الذي أطاحت شجاعته وجرأته بعروش مصر وإيران. ومع ذلك، فلم تكن المادة ١٢٤ ـ أ عند الحكومة الإسلامية. فإذا كان موقفنا ـ نحن المسلمين ـ تجاه حكوماتنا الوطنية كذلك، فأي أملٍ يتوقَّعه منَّا المسؤولون في حكومة أجنبية؟ هل «الحكومة التي أنشأها القانون» في الهند أعزُّ علينا من الحكومة التي أنشأتها الشريعة؟

هل مملكة إنكلترا ومكانة اللورد [روفوس] ريدنغ [النائب البريطاني للهند، ١٩٢١ ـ ١٩٢٦م] أعزُّ علينا من خلافة عبد الملك [ابن مروان، حكم بين عامي ٦٨٥ ـ ٧٠٥] ومكانة الحجاج بن يوسف [الثقفي، حاكم عبد الملك بن مروان على الحجاز، ٦٩٧ ـ ٧١٤]؟ وإذا وضعنا جانبًا الفرق الكبير بين الحاكم «الأجنبي وغير المسلم» والحاكم «الوطني والمسلم»، فإنَّ ما ظللنا نقوله لحكومات الحجاج بن يوسف [الثقفي] وخالد [ابن عبد الله] القسري [أحد الولاة الأمويين، توفي نحو ٧٤٣]، سنكرِّره أمام حكومات «ريدنغ» و[البارون فريدريك] «تشلمسفورد» [نائب الهند، ١٩١٦ ـ ١٩٢١م]. لقد قلنا لهم: «اتقوا الله، فالأرض ضجَّت من ظلمكم». ونحن نكرِّر الشيء نفسه اليوم؛ بل الواقع هو أنَّ ما نقوم به اليوم في الهند ـ بسبب ضعفنا وقلَّة حيلتنا ـ كان ينبغي أن يكون ضد طغيان إداراتنا الوطنية وقمعها، لا ضد الحكَّام الأجانب. ولو أنَّ عملاء الحكومة البريطانية فهموا هذا الواقع، لأدركوا أن صبر المسلمين وتسامحهم قد تجاوز كلَّ الحدود. وبالإضافة إلى هذا، فلا يمكنهم الخروج عن الإسلام من أجل بريطانيا.

أشار الإسلام إلى طريقين في مواجهة طغيان الحكام؛ لأن الظروف مختلفة في كلتا الحالتين. الطغيان الأول هو احتلال الحكَّام الأجانب، والطغيان الثاني أن يكون الحاكم من المسلمين أنفسهم. ففي الحالة الأولى، يأمر الإسلام باستخدام السيف. وفي الحالة الثانية، يمنع الإسلام من استخدام السيف، ولكنه يوجب على كل مسلم قدر الإمكان أن يتكلَّم بالحقِّ بلسانه. وفي الحالة الأولى، ستكون عملياتُ الإعدام على أيدي الأعداء؛ وفي الحالة الثانية، ستكون معاناة وعقوبات لا توصف على أيدي الطغاة. وعلى المسلمين أن يقدِّموا تضحياتٍ من كلا النوعين في كلتا الحالتين، والنتيجة فيهما هي النجاح والنصر. ونتيجة لذلك، قدَّم المسلمون كلا النوعين من التضحيات في القرون الثلاثة عشر الماضية. فقدَّموا الشهداء الذين استشهدوا على أيدي الطغاة الأجانب، كما أظهروا الصبر والثبات أمام طغاة المسلمين. وكما أنَّ «جهودهم الحربية» في الحالة الأولى لا يوازيها شيء، فإنَّ «روح الاستشهاد» لديهم في الحالة الثانية لا نظير لها.

وقد عمل المسلمون في الهند اليومَ بالمسار الثاني، على الرغم من أن معركتهم مع الفئة الأولى.

حان الوقت أن يلجؤوا إلى «المجهود الحربي»، لكنهم تبنَّوا «روح الاستشهاد». لكنهم قرَّروا عدم القتال بالسلاح، وأن يظلوا غير عنيفين؛ أي: إنهم سيعملون ما كان عليهم عمله في حالة الحكَّام المسلمين. ولا ريب أن حالة الدولة الهندية هي المسؤولة عن موقفهم. لكن على الحكومة أن تتأمَّل فيما يمكن للمسلمين اليائسين أن يفعلوه. فالعجيب أنهم يفعلون ضد الأجانب ما يجب عليهم فعله ضد حكَّامهم الوطنيين.

حقًّا، ليس لديَّ أدنى شكوى من أن تلك الدعوى أقيمت ضدي بهدف معاقبتي. لكن ثورة الظروف مؤلمة لي للغاية، أنه لا يُتوقع من المسلم أن يصف الطغيان بأنه طغيان؛ لأنه سوف يحاكم بموجب المادة ١٢٤ ـ أ.

ثمَّ درس عملي مذهل على قول الحق في تاريخ المسلمين، في أمر أحد الطغاة بقطع كل عضو من أعضاء أحد ضحاياه من المتمردين. وكانت تهمة الضحية أنه أعلن عدم عدالة ذلك الطاغية. وقف هذا الرجل ثابتًا كالصخرة، وثبت أمام العقوبة في جميع مراحلها الشنيعة، لكن لسانه حتى اللحظة التي قطع فيها ظلَّ يردِّد أن هذا المستبدَّ طاغيةٌ. وهذه حادثة وقعت في عهد الإمبراطور عبد الملك [ابن مروان]، الذي امتدَّ ملكه من سوريا حتى السند. هل يمكن لأحدٍ بعد ذلك أن يضع وزنًا لعقوبة تصدر بموجب المادة ١٢٤ ـ أ، مقارنة بتلك العقوبة الرهيبة؟

أعترف أن هذا الانحطاط الأخلاقي للمسلمين، ونبذهم للحياة الإسلامية الحقيقية، هو المسؤول الذي أدى إلى هذه الدولة الساقطة. وبينما أكتب هذه الأسطر، أعلم أنه لا يزال يعيش في الهند كثير من المسلمين الذين لضعفهم يشيدون بهذا الطغيان. لكن فشل الإنسان في العمل بروح معتقداتٍ معينة لا يمكن أن يكذب الحقيقة الكامنة في تلك المبادئ. إن عقائد الإسلام محفوظةٌ وتتيح للمسلمين أن يستمتعوا بالحياة على حساب الحرية. وعلى المسلم الصادق إمَّا أن يضحي بنفسه، وإمَّا أن يحيا في أمَّة حرَّة؛ ولا خيار ثالثًا أمامه في الإسلام.

أعلن أنه خلال العامين الأخيرين لم يمر يوم واحد لم أعلن فيه طغيان الحكومة فيما يتعلَّق بـ«حركة الخلافة» و«حادثة البنجاب»[5]. وأقرُّ بأنني قلت

---

(٥) المقصود هنا قمع بريطانيا للعصيان المدني الهندي في عام ١٩١٩م، الذي بلغ ذروته في إطلاق النار على آلاف المتظاهرين السلميين في مجزرة جليانوالا باغ، وهو ميدان عام في أمريتسار في البنجاب. (المحرر)

دائمًا إن الحكومة مصمِّمة على إبادة الخلافة، وأنها ليست مستعدَّةً لتعويض ما حصل من طغيانٍ في البنجاب ولا تخجل منه، وأنه لا يمكن أن يكون ولاء في قلب أي هنديٍّ تجاه مثل هذه الحكومة.

في الثالث عشر من ديسمبر عام ١٩١٧م، عندما كنت محتجزًا في رانشي، كتبت خطابًا مفصَّلًا إلى اللورد تشيلمسفورد، مفاده أنه إذا احتلَّت الحكومة البريطانية - خلافًا لوعودها المعلنة - البلدان الإسلامية أو الخلافة الإسلامية، فلن يكون أمام المسلمين الهنود سوى خيارين فقط: أن ينحازوا إلى الإسلام، أو إلى الحكومة البريطانية.

وفي النهاية، حدث الشيء نفسه. خرقت الحكومة وعودها بصورة صارخة. لم تفِ بالوعد الذي وعدت به في الثاني من يناير عام ١٩١٤م [الإشارة هنا غير واضحة]، ولم تستطع أن تفي بالوعود التي فاه بها [ديڤيد] لويد جورج [١٨٦٣ - ١٩٤٥]، رئيس وزراء إنكلترا، في سياق كلمته في مجلس العموم، في الخامس من يناير عام ١٩١٨م(٦).

صنعت هذه الأمور موقفًا غريبًا للمسلمين الهنود. فالحدُّ الأدنى الذي يمكنهم فعله وفقًا للشريعة الإسلامية هو سحب دعمهم وتعاونهم. [. . .] أصبح المسلمون يعتقدون أنه من أجل تحقيق ما هو حقٌّ وعدل، فيجب أن يكون لديهم حكم ذاتيٌّ.

لكنَّ إعلاني في هذا الصدد لا لبس فيه. الحكومة الحالية بيروقراطية ظالمة. وهي تعارض تمامًا إرادة الملايين من الناس ورغباتهم. وفضَّلت دائمًا هيبة الدولة على العدالة والحقِّ. وهي تعدُّ مذبحة جاليانوالا [عام ١٩١٩م] تصرُّفًا صحيحًا، وترى أنه ليس من الظلم أن يتسلَّل الرجال كالحيوانات، وتسمح بجلد الطلاب حتى يفقدوا وعيهم، لمجرَّد رفضهم تحية العلم البريطاني؛ ولا تكفُّ عن وطء الخلافة الإسلامية، حتى بعد الالتماس الذي قدَّمه ١٥ مليونًا من الناس؛ وترى أنه لا خطيئة في كسر كل تعهداتها ووعودها وما إلى ذلك. [. . .] إذا لم أصف حكومةً كهذه بأنها «طاغية»،

(٦) قد تكون هذه إشارة إلى خطاب لويد جورج في ١٤ مارس عام ١٩١٧م، الذي وصف ضرائب حماية الواردات للهند بأنها «عمل عظيم من العدالة» (المناقشات البرلمانية، مجلس العموم، السلسلة الخامسة، المجلد ٩١، ص١١٨٣). (المحرر)

و[أخبرها] بأن «أصلحي نفسك أو اقتلي نفسك»، فهل أصفها بأنها «عادلة»، و[أخبرها] «لا تصلحي نفسك، أطال الله بقاءك»، لمجرَّد أن الطغيان قويٌّ ولديه سجون؟

في السنوات الاثنتي عشرة الماضية، درَّبت مجتمعي وبلدي على المطالبة بحقوقهم وحريتهم. كان عمري ثمانية عشر عامًا فقط عندما تحدَّثت وكتبت في هذا الموضوع لأول مرة. وقد كرست كل وجودي لهذا، وضحيت بأفضل ما في حياتي؛ أي: شبابي كله، لافتتاني بهذا المثل الأعلى. وعانيت لمدة أربع سنواتٍ من الاعتقال؛ ولكن خلال فترة اعتقالي، لم أتوقف قطُّ عن متابعة عملي ودعوة الناس إلى هذا الهدف الوطني. هذه هي وظيفة حياتي؛ وإذا عشت فسوف أختار أن أعيش لهذا الغرض الوحيد؛ بل كما يقول القرآن: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾﴾ [الأنعام: ١٦٢].

كيف يمكنني أن أنكر هذه «الجريمة» [أي: التحريض]، إذا كنت أنا الرائد الأول في هذه المرحلة الأخيرة من تلك الحركة الإسلامية في الهند، التي خلقت ثورةً هائلةً في العالم السياسي للمسلمين الهنود، وارتقت تدريجيًا بهم إلى قمَّة ذلك الوعي الوطني، التي هم عليها اليوم. في عام ١٩١٢م، بدأت مجلة باللغة الأردية، وهي مجلة الهلال، التي كانت عضو تلك الحركة، وكان الهدف من نشرها هو الهدف الذي بيَّنته أعلاه. والحقيقة الواقعة هو أنه خلال ثلاث سنوات، خلقت المجلة جوًّا جديدًا في الحياة الدينية والسياسية لمسلمي الهند.

سابقًا، لم يكونوا منفصلين فقط عن الأنشطة السياسية لإخوانهم الهندوس؛ بل كانوا كالسلاح في أيدي البيروقراطية. وقد خلقت سياسة التقسيم والحكم التي تتبعها الحكومة نوعًا من الخوف في أذهانهم أن الهندوس أكثر منهم عددًا؛ وإذا حصلت البلاد على الاستقلال فسوف يحكم الهندوس في الهند. لكن مجلة الهلال أقنعت المسلمين بالثقة في عقيدتهم، بدلًا من الشعور بالدونية العددية، ودعتهم إلى الاتحاد مع الهندوس بلا خوف. [...] ولم تستطع البيروقراطية أن تتحمَّل مثل هذه الحركة طويلًا. أولًا: صودرت مجلة الهلال، وعندما أعدت تشغيل المجلة تحت اسم

البلاغ، اعتقلتني حكومة الهند في عام ١٩١٦م. وعليَّ أن أقول إن الهلال لم تكن إلا دعوةً إلى «الحرية أو الموت». [...]

في الأول من يناير عام ١٩٢٠م، خرجت من السجن بعد اعتقالٍ دام لأربع سنوات؛ ومنذ ذلك الحين حتى لحظة اعتقالي، قضيتُ كلَّ وقتي في الترويج والدعوة إلى هذه المثل العليا نفسها. وفي الثامن والعشرين والتاسع والعشرين من فبراير عام ١٩٢٠م، عُقد مؤتمر الخلافة في قاعة بلدية كلكتا، حيث أصدر المسلمون ـ في خيبة أملٍ بالغة ـ هذا الإعلان: «إذا أخفقت الحكومة البريطانية الآن أيضًا في تلبية مطالب [حركة] الخلافة، فإن المسلمين وفقًا لأوامر دينهم مجبرون على قطع جميع اتصالات الولاء».

كنتُ رئيس هذا المؤتمر.

وقد بيَّنت بجلاءٍ في خطابي الرئيس الطويل كل الحقائق التي قدمتها في هاتين الكلمتين (التي على أساسها أُحاكَم هنا).

في هذا الخطاب، أوضحت أيضًا ذلك الأمر الإسلامي الذي بموجبه يتعيَّن على المسلمين عدم التعاون مع الحكومة؛ أي: أن يسحبوا يد المساعدة والتعاون.

هنا في هذا المؤتمر حيث اتُّخِذ القرار، الذي بموجبه أُعلِن أنَّ أيَّ مسلم مؤمنٍ يخدم في الجيش ليس إسلاميًّا. وقد بدأت قضية كراتشي [وهي اتهامات المؤامرة ضد سبعة من قادة حركة الخلافة] على أساس هذا القرار نفسه. أشرت في كثيرٍ من الأحيان في الصحافة وفي كلماتي المتعدِّدة إلى أنَّني صغت هذا القرار أولًا، ثم جرى تبنِّيه ثلاث مراتٍ تحت رئاستي. ولذلك فأنا المستحقُّ للعقوبة في تلك «الجريمة». ولديَّ أيضًا إضافاتٌ أخرى نُشرت مع هذا البيان في صورة كتابٍ في ترجمته الإنكليزية، فهذا سجل مكتوب لـ«مخالفاتي».

خلال العامين الأخيرين، وحدي وبرفقة المهاتما غاندي، قمت بعدَّة جولات في البلاد. ولا تكاد توجد مدينة لم ألقِ فيها الخطب مرارًا وتكرارًا حول «الخلافة»، و«البنجاب»، و«الحكم الذاتي»، و«عدم التعاون»، وحيث لم أكرِّر كل هذه الأمور التي بيَّنتها في هاتين الكلمتين.

في ديسمبر عام ١٩٢٠م، عُقِد مؤتمر للجنة الخلافة لعموم الهند، إلى جانب الدورة السنوية للمؤتمر الوطني الهندي. وفي أبريل عام ١٩٢١م، انعقد مؤتر لجماعة العلماء في باريلي؛ وفي أكتوبر الماضي، انعقد مؤتمر الخلافة الإقليمي لأتر برديش في مدينة أغرة؛ وفي نوفمبر، انعقدت الجلسة السنوية لجماعة العلماء في عموم الهند في لاهور. كنت أيضًا رئيسًا لجميع هذه المؤتمرات، وكل ما قاله المتحدثون فيها أو ما قلته في خطبها الرئاسية تضمَّن جميع ما أوضحته في هاتين الكلمتين. ويجب أن أبيِّن أنها كانت أوضحَ وأقطعَ من الكلمتين الواردتين هنا.

إذا كانت الآثار المترتبة على كلمتيَّ تندرج تحت المادة ١٢٤ ـ أ، فيجب أن أعترف أني ارتكبت هذه الجريمة مراتٍ لا تحصى. وعليَّ أن أقول إنني في العامين الماضيين لم أفعل شيئًا سوى مخالفة المادة ١٢٤ ـ أ.

في هذه الحرب من أجل الحرية والعدالة، سلكت طريق عدم التعاون غير العنيف. وتقف أمامنا سلطة مسلحة بالمعدَّات الكاملة للقمع والتجاوز وسفك الدماء. لكننا نضع اعتمادنا وثقتنا ـ بعد الله ـ في قدرتنا غير المحدودة على التضحية، والثبات الذي لا يتزعزع. وخلافًا للمهاتما غاندي، ليس اعتقادي أن القوة المسلَّحة لا ينبغي أبدًا أن تُواجَه بالقوة المسلَّحة؛ بل أعتقد أن معارضة العنف بالعنف تنسجم تمامًا مع سُنَّة الله وقوانينه الطبيعية في تلك الظروف التي يسمح الإسلام فيها باستخدام العنف. ولكن في الوقت نفسه، ومن أجل تحرير الهند وحالة الاضطراب والثورة الراهنة، فإنني أتفق تمامًا مع جميع حجج المهاتما غاندي، ولديَّ ثقة كاملة في نزاهته. أنا على قناعة تامَّة بأن الهند لا يمكنها أن تحقِّق النجاح عن طريق السلاح، ولا أنه من المستحسن سلوك هذا السبيل. لا يمكن للهند أن تنتصر إلا من خلال التحريض غير العنيف، وسيكون انتصار الهند مثالًا لا يُنسى على انتصار القوة الأخلاقية.

وما قلته في البداية أكرِّره في الختام. كل ما تفعله الحكومة معنا اليوم ليس بشيء مستغربٍ يجب إدانته؛ بل العنف والقمع هما دائمًا الطبيعة الثانية للحكومات الأجنبية في لحظات الصحوة الوطنية، ويجب ألَّا نتوقَّع أن تتغيَّر غريزة الإنسان من أجلنا.

هذا ضعف وطنيٌّ يشترك فيه جميع الأفراد والمنظمات. كم عدد الرجال في هذا العالم كانوا سيعيدون ما دخل في حوزتهم لمجرَّد أنه ليس من حقِّهم؟ فلماذا علينا أن نتوقَّع مثل هذه الرحمة لقارة كاملة؟ إن السلطة لا تعترف بحجَّة معينة لمجرَّد أنها معقولةٌ ومنطقيةٌ. ولن ترضح حتى تظهر قوة أعظم منها وتجبرها على الخضوع لجميع المطالب غير المعقولة وغير المنطقية.

نحن ندرك أنه إذا كان شغفنا بالحرية وعزمنا على المطالبة بما هو حقنا صادقًا وقويًّا، فإنَّ تلك الحكومة التي تحتجزنا كالمجرمين اليومَ سوف تضطر إلى الترحيب بنا غدًا كالوطنيين المنتصرين.

أنا متَّهم بتهمة «التحريض»، لكن اسمحوا لي أن أفهم معنى «التحريض». هل «التحريض» هو النضال من أجل الحرية الذي لم ينجح بعدُ؟ إذا كان الأمر كذلك، فأنا أعترف اعترافًا صريحًا، لكن في الوقت نفسه اسمحوا لي أن أذكر أن هذا الأمر نفسه يُسمَّى بالوطنية، بعد نجاحه. كانت [بريطانيا] ترى القادة المسلحين في أيرلندا كالمتمرِّدين حتى يوم أمس [عندما حصلت أيرلندا على الاستقلال في عام ١٩٢١]، ولكن ما اللقب الذي تقترحه بريطانيا العظمى لـ[إيمون] دي ڤاليرا [١٨٨٢ - ١٩٧٥م] و[آرثر] جريفث [١٨٧١ - ١٩٢٢م] اليوم؟

ولذلك، فإنَّ ما يحدث اليوم سيتبيَّن حكمه غدًا. سيتبدَّد الظلم، وتحيا العدالة من بعده. نحن نؤمن بقرار المستقبل.

على أي حال، من الطبيعي أن نتوقَّع سقوط الأمطار عند وجود الغيوم في السماء. ونحن نرى جميع علامات تغيُّر الطقس ظاهرة. لكن يا حسرةً على العيون التي ترفض أن ترى تلك العلامات.

لقد قلت في كلماتي تلك: «بذرة الحرية لا يمكن أن تثمر أبدًا، ما لم تُسقَ بماء القمع».

وقد بدأت الحكومة تلك السقيا.

وقلت أيضًا: «لا تحزنوا بسبب اعتقال متطوِّعي [حركة] الخلافة. إذا كنتم حقًّا تريدون العدالة والحرية، فاستعدوا للذهاب إلى السجون».

أريد أن أقول شيئًا عن القاضي أيضًا. فليحكم علينا بأقصى عقوبة ممكنة دون أيِّ تردُّد. لن يكون لديَّ أيُّ شكوى أو ضغينة تجاهه. فأنا أعلم أنه ما لم تتغيَّر الإدارة بأكملها، ستبقى أدواتها مستمرةً في عملها.

وأختتم بياني بكلمات جوردانو برونو [العالم، ١٥٤٨ ـ ١٦٠٠م]، شهيد إيطاليا الشهير، الذي أُجبر على المثول أمام المحكمة مثلي: «احكم عليَّ بأقصى عقوبة يمكنك الحكم بها، دون تردُّد. أؤكِّد لكم أن الألم الذي سيشعر به قلبك في كتابة الحكم، لن أشعر بعُشر معشاره في أثناء تنفيذه».

سيدي القاضي! لن آخذ مزيدًا من وقت المحكمة الآن. إن هذا فصل مهمٌّ ونافع من التاريخ، يشارك كلانا في الإعداد له. فكان قفص الاتهام من نصيبنا، وكرسي القاضي من نصيبكم. وأعترف بأن كرسيكم هذا ضروريٌّ لهذا العمل كهذا القفص. هيا ننتهِ من دورنا في هذه الدراما التي لا تُنسى. فالمؤرخ ينتظر النهاية بفارغ الصبر، والمستقبل يتطلَّع إلينا. اسمحوا لي بالقيام في هذا القفص مرارًا وتكرارًا، ولكم أيضًا أن تواصلوا كتابة الحكم مرارًا وتكرارًا. وسوف يستمر هذا الأمر لبعض الوقت، حتى تُفتح أبواب محكمة أخرى. وهذه ستكون محكمة قانون الله. سيكون الزمن قاضيها وسيمرر الحكم. وسيكون ذلك الحكم نهائيًا من جميع الجهات.

الفصل الخامس والأربعون

محمد أكرم خان

العودة إلى القرآن

كان محمد أكرم خان (البنغال ـ باكستان، ١٨٦٨ ـ ١٩٦٨م)، صحفيًّا ومصلحًا مثيرًا للجدل. ولِد بالقرب من كلكتا، وبدأ تعليمه العالي في مدرسة إنكليزية، ثم انتقل منها إلى مدرسة [دينية] تقليدية. أسَّس خان العديد من المجلات باللغة الأردية والبنغالية وعمل في تحريرها، ثم سُجِن في العشرينيات من القرن الماضي، بسبب كتاباته حول ثيمات مناهضة للاستعمار وداعية إلى الوحدة الإسلامية في مجلته Sebak (أي العابد). وفي الأربعينيات، أصبح الرئيس الإقليمي لرابطة مسلمي عموم الهند، التي كانت تسعى إلى تأسيس وطن إسلاميٍّ في جنوب آسيا، وأصبح النائب الوطني للرئيس في عام ١٩٤٧م عند تقسيم المنطقة، وانتقل من كلكتا بالهند إلى مدينة دكا في باكستان الشرقية (التي أصبحت لاحقًا بنغلاديش). وإلى جانب مقالاته الصحفية، كتب خان العديد من الكتب المطوَّلة، فكتب في سيرة النبي ﷺ وتفسير القرآن، وكان يُعَدُّ في الجملة من الحداثيين، على الرغم من أنه كان أيضًا عضوًا في حركة أهل الحديث، التي يعدها بعضُ الباحثين حركةً تقليديةً جديدةً. انتقد خان علماء المسلمين البنغاليين لسيرهم وراء الجهل والخرافات. كما أوصى خان بإصلاح قوانين الأسرة المسلمة في جنوب آسيا، وذهب إلى أن الممارسات آنذاك كانت تتجاهل الحقوق الممنوحة للمرأة في الإسلام. وبالمثل، عارض خان القوانين المانعة للموسيقا، حيث رأى أنها لا دليل عليها من النصوص الدينية. وبينما أكَّد خان أهمية الحديث الشريف في المسائل الفقهية، فإنه لم يدافع عن المناهج الفقهية لمذهبٍ معيَّن. وكما سيتضح من المقال المترجم هنا، فإنه كان

معاديًا للعلماء المنتمين إلى مذهبٍ بعينه؛ لأنه رأى أن ذلك يثير النزاعات الطائفية[(١)].

Source: Maulana Akram Khan, "Bak tu di kuran" (Back to the Qur'an), in Abu Jafar, editor, *Maolana Akarama Kham (Maulana Akram Khan)* (Dhaka, Bangladesh: Isalamika Phaundesana Bamladesa, 1986), pp. 418-120.

نُشِر لأول مرة في عام ١٩٢٩م.

ترجمت المقال من اللغة البنغالية [إلى اللغة الإنكليزية] وكتبت المقدمة: صوفيا أودين.

(١) Abu Jafar, *Maulana Akram Khan, A Versatile Genius* (Dhaka, Bangladeh: Islamic Foundation Bangladesh, 1984); Abu Jafar, editor, *Maolana Akarama Kham (Maulana Akram Khan)* (Dhaka, Bangladesh: Isalamika Phaundesana Bamladesa, 1986); Anisuzzaman, *Creativity, Reality, and Identity* (Dhaka, Bangladesh: International Centre for Bengal Studies, 1993); E. T. M. Atikura Rahamana, *Bamlara Rajanitite Maolana Mohammada Akarama Kham, 1905-1947 (Bengalis in Politics: Maulana Muhammad Akram Khan, 1905-1947)* (Dhaka, Bangladesh: Bamla Ekademi, 1995).

العودة إلى القرآن

جاء مَوسمُ الحجِّ، حيث يتجمَّع المسافرون من أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، وتكتسب مكة جمالًا فريدًا. وفي المشاعر المقدَّسة يجتمع الناس لصلاة المغرب والعشاء، وعددهم لا يقل عن ١٠٠ ألف. بذلت قصارى جهدي لمعرفة ما كان يجري في هذا الجمعِ العظيم من المسلمين. وأريد أن أنقل [إليكم] نتائج هذا الجهد [البحثي].

في أيامنا هذه، بدأ المسلمون المتعلِّمون من مختلف البلدان في إلقاء الدروس في المناطق المقدَّسة، فألقى بعضهم درسًا عن البخاري، وبعضهم عن الموطَّأ [لمالك بن أنس، ٧١٠ ـ ٧٩٦]، وبعضهم في الفقه، وبعضهم في البلاغة والنحو. وقد شعر مئاتُ المسلمين برضًا بالغ عن هذه الدروس، ولكن يؤسفني أن أقول إنني لم أستفد ولم أشعر بالرضاً عن جميع الدروس التي جلست فيها. والسبب في عدم انتفاعي بهذه الدروس أنَّ جميع المعلِّمين كان لديهم عقلية طائفية؛ فقد أضاعوا كلَّ ما لديهم من ذكاء في الدعوة إلى معتقداتهم في غالب الأوقات.

جُعِلت الكعبة قبلة الصلاة لجميع المسلمين للقضاء على الانقسام. ومن أجل الحدِّ من الطائفية، شُرِعت هذه الشعيرة العظيمة للمساواة: الحج. ومع ذلك، فإنَّ الناس يجلسون في ظلال الكعبة ليرسخوا هذه الانقسامات بين الحجَّاج ويجعلوها دائمةً. وهذا المشهد يصيبني بالإحباط. وقد ناقشت بعض المعلِّمين مرةً أو مرتين في هذا الموقف الذي لا يطاق، حتى تحوَّل الحوار إلى مراء وجَدل.

وبعد بحثٍ مكثَّف، لم أجد في أيِّ مكانٍ في المشاعر المقدَّسة أحدًا يعلِّم القرآن ويتعلَّمه؛ ولذلك فإنني متألم للغاية، فحاولت أن أريح بالي

بالحديث عن ألمي (مع شخص شهير [من أهل العلم]). فنظر إليَّ نظرةً طويلة وقال مبتسمًا: «إنَّ مقرَّ الممارسات السيئة يقع هنا [في المناطق المقدَّسة]».

رجوته أن يتحدَّث مباشرةً حول هذه النقطة، وأسرد أدناه جزءًا مما قاله.

إنَّ الله تعالى في القرآن أمر المسلمين بالعدل، وكلمة العدل تعني «وضع كل شيء في موضعه»، فكل شيء يجب أن يوضع في موضعه الصحيح، فوضع الشيء في موضع أعلى أو أسفل من موضعه الصحيح يتعارض مع العدل؛ ولذلك فإنَّ ضدَّ العدل هو القهر والقمع، وسوف يحيق الدمار بالظالمين والجائرين، وقد ذكر الله تعالى هذا [الأمر] للمسلمين مرارًا وتكرارًا في القرآن. وإذا ناقش الإنسان وضعَ المسلمين فسوف يعلم أن حياتهم الوطنية مليئةٌ بهذا الظلم، وها هم اليوم يعبِّرون بقوة عن رغبتهم في ألَّا يضعوا جهدهم الدؤوب في موضعه الصحيح، فهم يرفعون الوالي والإمام إلى رتبة النبي ﷺ، ويرفعون النبي ﷺ إلى رتبة الخالق؛ ولأن ذلك باطلٌ فإنَّ أعمالهم الدينية محكومٌ عليها بالحبوط. أصاب هذا المرض المميت الطريقة التي تفكِّر بها كلُّ طبقة من طبقات الأمَّة الإسلامية، والعديد من مفكِّرينا مدركون لهذا المرض، لكنهم لم يبحثوا إلا قليلًا عن أصل سببه. وأصل سببه في رأيي هو أن المسلمين يفتقرون إلى العدل مع القرآن. فلم يضع المسلمون القرآن في موضعه الصحيح. ليس هذا فحسب؛ بل أنزلوا القرآن من رتبته العليا، وقدَّموا الحديثَ أولًا والفقه ثانيًا على القرآن. ولهذا السبب، نجد أن طلابنا لا يبذلون في دراسة القرآن عُشْرَ مِعْشار ما يقومون به في دراسة البخاري والهداية [شرح بداية المبتدي لبرهان الدين المرغيناني، ت. ١١٩٧م تقريبًا]. ليست المشكلة في المجتمع الإسلامي في نقص العلماء والأذكياء، لكنَّهم وجَّهوا كلَّ عبقريتهم إلى تأليف الكتب المفصَّلة لشرح الفقه والحديث، وبذلك أضاعوا جميعَ مواهبهم. أما فيما يتعلَّق بواجب الكتابة في تفسير القرآن، فلم يقم بذلك إلا قلَّة قليلة منهم. ومن الجواهر النادرة تفسير الإمام فخر الدين الرازي [١١٤٩ ـ ١٢٠٩هـ] وتفسير الإمام الشوكاني [في حدود ١٧٦٠ ـ ١٨٣٩م]، والجميع يدرك ندرة حديث الإمام الرازي؛ وبسبب الإهمال الواسع لتفاسير القرآن، فلم يُطبع تفسير

الشوكاني حتى يومنا هذا. ونتيجة لذلك، ضاعت المعرفة بالقرآن وقصصه، وطغت عليها قصصُ جايغون حنيفة [وهي رواية رومانسية بنغالية من القرن الثامن عشر]. إذا لم تقرأ البخاري والهداية، فلا يمكنك أن تصبح مولويًّا [أي: عالم دين]؛ ولكن من المثير للاهتمام أنه لا يلزمك دراسة القرآن في ذلك. وفي مجتمعنا في العالم الحديث، كم من المولويين يمكنهم أن يقولوا بإخلاصٍ إن دراستهم للقرآن تبلغ عُشر دراستهم للفقه والحديث وأصول الفقه؟ إنَّ الفرصة الأخيرة لعلاج هذا الوضع هي الآن، وبلا خوفٍ أو قلق، واجب دعاة الإصلاح الاجتماعي أن يضعوا هذا المجتمع أمام الحقيقة، وهي «أن يضعوا القرآن في موضعه الراسخ، ونشهد لك اللَّهُمَّ بما أنت أهله».

القسم السادس

جنوب شرق آسيا / شرق آسيا

الفصل السادس والأربعون

مجلة الإمام (سنغافورة)

وصف الملايو

كانت مجلة الإمام ـ ومقرها سنغافورة ـ أوَّلَ مطبوعة في جنوب شرق آسيا تحمل الرسالة الإسلامية الحداثية، وكانت تصدر في الفترة من يوليو ١٩٠٦ إلى ديسمبر ١٩٠٨م. وقد كانت سنغافورة نقطةَ التقاء منطقية للأفكار، حيث كانت بمثابة نقطة التحوُّل الرئيسة للجنوب شرق آسيويين في طريقهم من غرب آسيا وإليها. وبحلول عام ١٩٠٦م، اجتمعت مجموعة من الشباب من مختلف مجتمعات جنوب شرق آسيا في سنغافورة على دراسة الإسلام والترويج للإصلاح الديني، تحت قيادة الشيخ طاهر جلال الدين «الأزهري» (مينان كاباو، غرب سومطرة، ١٨٦٧ ـ ١٩٥٧م)، الذي درس في مكة والقاهرة ولقي محمد عبده (انظر الفصل الثالث) ومحمد رشيد رضا (انظر الفصل السادس). وكان من بين الناشطين في هذه الحلقة عباس بن محمد طه (مينان كاباو، غرب سومطرة، ولد في عام ١٨٨٥)، الذي قضى معظم شبابه في مكة، وترجم لاحقًا أعمالًا تعليمية من سوريا ومصر، وتولَّى تحرير مجلة الإمام في حدود عام ١٩٠٧م. تحاكي هذه المجلة ـ من حيث الشكل والمحتوى ـ مجلةَ المنار المصرية، وكانت الإمام تترجم مقالاتٍ من المنار وغيرها من المجلات العربية إلى لغة الملايو؛ لكنها كانت تسوق هذه المقتبسات في سياق ظروف جنوب شرق آسيا، ولا سيما «تراجع الملايو» من حيث كونه جنسًا ديناميًّا، والتحدي الذي يواجه المسلمين في نضالهم من أجل التمدُّن الحديث. وكانت العديد من المساهمات ـ ومنها المقالة المختارة هنا ـ تُنشر دون مؤلِّف، والأقرب أن تُعزى إلى الجهدِ الجماعيِّ

لمحرِّري مجلة الإمام[1].

Source: Ü'Abbas bin Muhammad Tahaï, "Uraian Melayu" (An Exposition concerning the Malays), *Al-Imam (The Leader)*, Singapore, August 29, 1908, pp. 100-103, and September 27, 1908, pp. 140-146. Translation from Malay by Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: Its Role in Malay Society, 19061908* (Kuala Lumpur, Malaysia: Media Cendekiawan, 1991), pp. 181-190.

حرَّر الترجمة وكتب المقدمة: مايكل لافان.

---

(١) Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: Its Role in Malay Society, 1906-1908*; William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1967), pp. 56-90; Asyumardi Azra, "The Transmission of *al-Manar* Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of *al-Imam* and *al-Munir*," *Studia Islamika*, volume 6, number 3, 1999, pp. 75-100; Michael F. Laffan, "The Umma Below the Winds: Mecca, Cairo, Reformist Islam and a Conceptualization of Indonesia," Ph.D. dissertation, University of Sydney, 2000, pp. 177-192.

وصف الملايو

تلقَّت مجلةُ الإمام ما يلي أدناه: قُلِ الحقَّ ولو كان مُرًّا!

[قُل الحقَّ] أيضًا ولو بكلماتٍ مسيئة أو مهينة، طالما كانت صادقةً، لإيقاظ أَصحاب العقول. هذا يشبه الروث الكريه الذي يحيي النباتات، ويجعل التربة خصبةً صالحةً للإثمار. وهذا إذن أنفع للإنسان من مدحه أو تمجيده.

الوصف:

سنبدأ على سبيل الجدل بمقدمة مفادها أنَّ كلمة «ملايو» هي الاسم أو العنوان لجنسٍ معيَّن من الشعوب الشرقية يعيشون في «شبه جزيرة الملايو» المشهورة. أَصل هذا المصطلح «ملايو»، المكوَّن من خمسة أحرف، وهو مشتقٌّ من كلمة «مالا لايو»، وهي زهرة النبات التي تتفتح وهي تؤمل أن تصبح ثمرة تحمل البذور التي ستنتشر لكي تتكاثر [الزهرة]. ومن أنواع هذه الأزهار: شجرة الغاردينيا (يقول الملايويون إنَّ هذه الشجرة تُزرع غالبًا حول منازلهم). وهي زهرة لونها أبيض ورائحتها زكيَّة، ولكن أحيانًا يكون في أوراقها طفيليات يمكن أن تسبِّب التهابًا مزمنًا في الأنف عند استنشاق رائحتها. فهل سبق لهذه الزهرة أن تفتَّحت من تلقاء نفسها دون أن نعمد إلى جمع بذورها وزراعتها؟ فكذلك بالنسبة إلى جنس الملايو، الذي يزداد ضعفًا يومًا بعد يوم، ولا سيما لغته التي أصبحت فاسدةً.

الصورة الأصلية للكلمة هي: ملايو، ويشير الحرف «م» في بدايتها إلى الكلمتين «مالس»؛ يعني: الكسول، [و] «مليا» يعني الشريف. ولعلنا نجد [المعنيين] في كتاب حكاية عبد الله [وهي السيرة الذاتية للمترجم

الاستعماري عبد الله بن عبد القادر المنشي، نُشِرت في عام ١٨٤٩م]، عندما أمر السيد [توماس ستامفورد] رفلس [وهو المسؤول الاستعماري البريطاني ومؤسس سنغافورة الحديثة، ١٧٨١ ـ ١٨٢٦م] السلطان حسين [الحاكم الاسمي لسنغافورة، ١٨١٩ ـ ١٨٢٤م] بالمشاركة في التجارة لزيادة دخله، لكنَّ السلطان اعترض على هذا؛ لأن ذلك كان سيحطُّ من شرفه السلطاني.

ويشير الحرف الثاني «ل» إلى الكلمات «لالي» يعنى المهمل، و«لمه»؛ يعني: الضعيف، و«لمبوة»؛ يعني: الواهن. ومنه يتبيَّن أنَّ جنس الملايو «مهملٌ» في المطالبة بحقوقه، فيمكننا أن نرى ذلك في سلوك السلطان حسين شاه، الذي يتعارض مع سلوكِ السلطان المرحوم البارز أبي بكر، الذي كان سلطان جوهر [حكم بين عامي ١٨٦٢ ـ ١٨٩٥م][٢]. و[الملايويون] «ضعفاء» بسبب عنادهم وقلّة روح المبادرة فيهم أو التعلُّم أو المعرفة، وقد قيل إن رئيس سمنتن [عبد الرحمٰن داتوا بهامان، المولود عام ١٨٣٧م] كان عظيم القوة، وقد جعل نفسه كذلك من خلال الاغتسال في مرجلٍ من الزيت المغلي، لكنه انهزم مع ذلك أمام الحراب والمدافع البريطانية [في أثناء تمرد ١٨٩١ ـ ١٨٩٥م]. وانظر [أيضًا] في حكاية تانه ملايو [أي: تاريخ أرض الملايو، في القرنين السادس والسابع عشر] إلى قصة حرب ملقا [في عام ١٥١١م]، التي وقعت في زمان السلطان محمود شاه [المتوفى عام ١٥٢٨م، وهو سلطان ملقا ومؤسس جوهر]. فهناك استخدم الأوروبيون البنادقَ ذات الرصاصات الدائرية، التي قيل إنها كانت تخرم وتقتل، وقد حدث هذا على الرغم من أن الملايو كانوا «منيعين بطريقة سحرية»، وكانوا مسلَّحين بالخناجر السحرية القديمة. كما أنَّ [الملايويين] «مهملون» لأنهم لا يهتمون إذا ذُكِّروا بما ينبغي لهم أن يفعلوه، وهكذا هم!

وارجع أيضًا إلى [دليل] ولايات الملايو وباهانغ الفيدرالية، الذي يقول فيه مؤلِّفه الملايوي الذي تعلَّم طرق العالم: «إن عرقنا الملايوي شديد المرونة والتكيُّف بحيث لا يمكن هزيمته بمهاجمة جذوره، كما أنَّ لسانهم مرنٌ لدرجة أنَّ [الملايوي] إذا درس اللغة الصينية وأصواتها مثل 'تشو ـ

(٢) كانت مجلة الإمام تثني على السلطان أبي بكر، ربما لأنه حاول أن ينفتح بجوهر وأن يعمل على تحديثها. (المحرر)

تشينغ'، فإنه يستطيع أن [يكرِّرها]، وكذلك الحال مع أصوات اللسان الإنكليزي مثل سوس سيس. لكنَّ هذا اللين والإذعان قد امتدَّ إلى عموده الفقري وأضلعه، تمامًا كالنبات الذي قد يلتفُّ أو يلتوي، لكنه لا يتصف بالصلابة التي تسمح باستعماله عمودًا للمنزل. ومن الأمثال في لغة الملايو التي أشارت إلى تلك الصلابة: «إذا انكسرت الدعامات، يظل الركن قائمًا»[٣].

والحرف الثالث، وهو حرف «الألف» الطويلة، فهو يشير إلى الكلمات التالية: «اختيار»؛ يعني: المبادرة، و«استعادت»؛ يعني: التقاليد، و«احمق دغن تياد احسان»؛ يعني: الأحمق بلا رحمة. ويشير أيضًا إلى كلمة «اسوتن» (تيدق اتوران)؛ يعني: الغبي بلا قواعد، وكذلك [يشير] إلى كلمة «إسلام»[٤]. كما أن «أغكوتا» ـ يعني: أعضاء ـ الملايويين لا تختلف عن الصينيين أو [حتى] اليابانيين، الذين هزموا عمالقة الأقدام الستة [أي: الروس، الذين هزمهم اليابانيون في عامي ١٩٠٤ ـ ١٩٠٥م].

[نبدأ بكلمة «اختيار»؛ يعني: «المبادرة»] فمبادرة الملايوي لا تُستعمَل إلا من أجل ذاته وطبعه، وطبعه هو الطمع والجشع، والخبث أيضًا؛ ربما لأنه يخشى أن يصبح جاره مساويًا له أو خيرًا منه[٥]. كما أنه لن يقبل أيَّ كتابٍ ـ سواءٌ كان كتابَ وصفاتٍ سحريَّة أو كتابًا عن علوم الدنيا ـ إلا إذا كان مصحوبًا بالأرز الأصفر والدجاج المقلي وعدد من العملات المعدنية، فإذا حصل على هذا عمل بما في الكتاب، ثم إنه لن يتابع هذه التعليمات حتى النهاية قبل أن ينقطع؛ لأنَّ ذلك العلم يتجاوز حدود معرفته وعلمه، وهذا ما لا يريد كشفه (ويتضح هذا الانجذاب الشديد إلى النقود في قصة عبد الله منشي عن صياد الفيلة في ملقا)[٦]. وجميع معرفة [الملايويين]

---

(٣) الأصل: «ڤانه سوكوغ توغݢة اد». (المترجم)

(٤) هذا السطر مضطرب في الترجمة الإنكليزية، وبالرجوع إلى الأصل أثبتُّ ما ترجَّح عندي أنه مقصود الكاتب. (المترجم)

(٥) ربما يشير هذا إلى موقف الصينيين وازدهارهم الاقتصادي في جنوب شرق آسيا، وكذلك الهنود والعرب في تلك المنطقة. (المحرر)

(٦) في تلك القصة رفض صياد الفيلة أن يكشف عن أساليبه إلا جزئيًّا أو من خلال المحاكاة. (المحرر)

محاطة بالسريَّة، اذهب يا سيدي إلى أيِّ مهندس من الملايو تعلَّم علم المعادن مثلًا، لكنه لم يكمل بعدُ هذه الدراسة (أي إنه لم يحصل بعدُ على «الشهادة» أو «اللقب»)، واسأله عن بعض جوانب تعلُّمه، مثل: «أخبرني كيف يُقطَّع النحاس»، فعلى الرغم من علمه بالجواب فسوف يجيبك: «مع الأسف، ليس لديَّ أيُّ فكرة». وبسبب هذا الحسد والخبث والطمع والبلاهة والغباء ـ وكلها مزروع بعمقٍ في قلبه ـ لم ينسحب الملايو من جذوره.

[ثم كلمة «استعادت»؛ يعني: «التقاليد»] (وهذه تتضح في طابع البريد الصادر منذ ثلاثين عامًا، الذي يحمل صورة نمر يزمجر). تتجسَّد [تلك «التقاليد»] في ضرورة أن يسجد عامَّة الناس، في أيِّ مكانٍ وزمان، أمام ملكهم. انظر إلى رحلة عبد الله منشي لتعلم أن عادات الماضي لا يمكن تغييرها. لم يكن عامَّة الناس يستطيعون أن يرتدوا اللون الأصفر، خوفًا من أن تصيبهم صاعقة القوة الإلٰهية للملك الميت (انظر الكتاب الثالث: «الطريق إلى المعرفة»).

[ثم تأتي كلمة «احمق دغـن تياد احسان»]؛ أي: «الأحمق بلا رحمة». وهذا يعني: أن تكون غاضبًا بلا انضباط، بينما يشتعل جسدك بالشهوات الإبليسية، [وهذا يتبيَّن] في حكاية أصل الملايو، حيث مزَّق سلطان كوتا تيغـكي [الأسطوري] معدة [امرأة ملكية تُسمَّى] بني لقسمان(٧)؛ لأنها اشتهت الكاكايا، فتجاوزت الصلاحيات الملكيَّة وتناولت ثمرةً واحدةً منها؛ فبسبب انتهاكها لذلك «التقليد»، وبناءً على تحريضٍ من أحد الوزراء، حُكِم عليها بالموت.

[كلمة «اسوتن»] أي «الغبي بلا قواعد»، استمع إلى قصة [البطل الشعبي في القرن الخامس عشر] هانغ تواه، الذي شوَّهوا سمعته على الرغم من أنه أنقذ الملك من عارٍ مُخزٍ. كل ما رويته حتى الآن مصدره قصص [الملايو التقليدية] وتواريخها، وصدقوني أيها القراء الأعزاء، قد يظن البعض في نفسه أن هذه الأمور كانت في الماضي فقط، ولم يعد أحد يفعلها منذ فترة طويلة. والخلاصة أن هذا [الذي يقولون] محض «هراء». ولكن لماذا أَلِف

(٧) وتُنطق: لقسمانيا. (المترجم)

الإنكليز القصص والحكايات، وأدخلوها في مناهج المدارس في دروس الأطفال، ليصبحوا منتبهين ومفكِّرين وقادرين؟ ففيها قصص الأميرال الشهير [هوراشيو] نيلسون [١٧٥٨ ـ ١٨٠٥م]، والأبطال العسكريين كالسير جورج مور [١٧٦١ ـ ١٨٠٩م] ودوق ويلنغتون [آرثر ويلسلي، ١٧٦٩ ـ ١٨٥٢م]. ثم هناك الرجال المسؤولون معًا عن تنظيم الحكومة، [روبرت سيشل] سالسبري، و[ويليام] غلادستون، والسيد [ويليام] بيت. . . إلخ [رؤساء وزراء بريطانيا في القرن التاسع عشر]. أليس مما ينفع الأطفال أن يميزوا بين الغباء والحماقة، والذكاء والحكمة، من خلال [أمثال] هؤلاء الرجال؟ وبذلك لن ينمو هؤلاء «البامبو الصغار» في توحُّشٍ وأنانية (ربما تقولون أيضًا: «هذا يحدث في البلدان العظمى [فقط]». حسنًا. لكن ألا ينبغي لنا العمل على التحسين الذاتي باستخدام مرآة عظيمة؟).

إنها نعمة دين «الإسلام» التي سمحت للملايو بالبقاء في الوجود، وهذا الحظ السعيد كان بسبب وصول أحد العرب إلى ملقا ـ ويجب على الملايو أن يشكروه ـ وليس أحد الكهنة البرتغاليين، الذين أزعجوا ديانات الصين والبوذية كما نرى الآن.

أما حرف «ي» فيشير إلى كلمة «يقين»، لكنهم لا يعبِّرون عنه إلا بألسنتهم، ولم يدخل في قلوبهم. وأما حرف «و»، الحرف الأخير في كلمة «ملايو»، فيمكن العثور عليه في العبارة: «وبالله التوفيق» عند شعب الملايو، الذين تنتمي مشاعرهم وفكرهم إلى دين الإسلام. ومن ناحية أخرى، قد تشير «الواو» إلى عبارة «وباء وبلاء»، الذي سيصيبهم وسينذر بدمارهم.

الغرض [من هذا الوصف]:

يمكن أن نرى أن كتَّاب الملايو الحاليين يذكرون ـ في العديد من الصحف والتواريخ ـ أن جميع أبناء الملايو ـ سواءٌ أكانوا من سالانغ أم من تانجونغ رامونيا ـ ينظرون ـ مجازًا ـ إلى المرايا العظيمة، مثل ميكادو موتسوهيتو [إمبراطور اليابان، ١٨٦٧ ـ ١٩١٢م] وصعود الجنس الياباني، أو أنهم ينظرون إلى سقوط الصين وضعفها، وتراجع مصر، أو الاستثناءات التي قدَّمها فخامة الراحل أبو بكر ودولته «الحديثة» في جوهر، وما أشبه ذلك.

ما السبب إذن؟ (تذكر - عزيزي القارئ - الحرف الثالث «الألف» وسؤال الإنكليز لصديقهم المهندس الملايوي، و[الجواب] الناتج).

لقد محا فخامة المرحوم جميع صفات الملايويين الدنيئة من قلبه، من خلال تحصيل فوائد التمدُّن الإنساني. وقد أدرك ذلك من خلال السفر، ليس فقط إلى إنكلترا؛ بل إلى الصين واليابان وشبه جزيرة الملايو وجاوة وموانئ أوروبا وألمانيا وإيطاليا وتركيا والمجر، وما إلى ذلك. وكان في الظاهر يمضي بعض الوقت في إجازة، لكنَّ قلبه كان ممتلئًا بالعزم على العمل والسعي إلى تحقيق تلك الرِّفعة لشعب الملايو، كما فعلت الأمَّة اليابانية وكما يفعل الصينيون الآن، وهم ينهضون من سباتهم. (جميع شعوب العالم سمعت عن الملايو، لكن القليل منهم قد رآهم. انظر فقط إلى مجلة وندسور الإنكليزية، التي يحررها السير فرانك سويتنهام [١٨٥٠ - ١٩٤٦م]، ففيها سترى «سكيتش» لرسامٍ أوروبيٍّ، يصور مقتل السيد [جيمس] بيرش [المسؤول الاستعماري البريطانيّ، الذي اغتيل في عام ١٨٧٥م]، ويظهر فيه الرجل الملايوي لا يرتدي إلا مئزرًا بدائيًّا قصيرًا!).

يبدو إذن أن كلمات الخبرة العظيمة والرأي والفهم والرؤية، قد تشكَّلت في قلب هذا الحاكم المبارك [أبي بكر]، لمَّا قارن أفعال أمم العالم وميَّز أكثرها جاذبيةً وملاءَمةً، وخير ما يتجسَّد فيه كل هذا هو النظر إلى الأمَّة اليابانية، فقبل أن يهزم اليابانيون الصين [في عامي ١٨٩٤ - ١٨٩٥م]، ثم روسيا، كانوا قومًا شديدي التهذيب في الظاهر، أرباب أفعال وكلمات ليِّنة، لكنهم في قلوبهم كانوا يقولون: «اللعنة عليك! ماذا يمكننا أن نفعل؟ عمَّا قريب ستشاهدون الأمَّة اليابانية!». انظر إلى اليابان اليوم، وحريتها وقوتها وطرائقها المتمدِّنة ومعرفتها ومهارتها وحكمتها (انظر في كتاب الشمس المشرقة [لمصطفى كامل باشا، المصري الوطني، ١٨٧٤ - ١٩٠٨م؛ نُشِر باللغة العربية في عام ١٩٠٤م، وتُرجم إلى لغة الملايو في عام ١٩٠٦م]).

مَنْ فعل كل هذا؟ شعب تلك الأرض، أم موتسوهيتو قائدهم؟ إننا جميعًا [أبناء الملايو] لا نختلف عن فصلٍ من الأطفال في المدرسة[8]

(٨) الكلمة المستخدمة في الأصل هي «سكوله»، وهي مأخوذة من اللغة الهولندية، وتختلف دلالتها عن كلمة «المدرسة» التي تشير إلى المدارس الإسلامية. (المحرر)

(فالمدرسة هي المكان الذي تُكتسب فيه المعرفة، ليتخرج فيها إنسان عمليٌّ ومهذَّب). كما أن المعلِّم هو إنسان ذو علم، يعلِّم تلاميذه كلَّ أنواع المعرفة والأمور المناسبة لمصلحة الأطفال (حتى في حالة [تعارض هذا] مع اللوائح الحالية). لكن إذا كانت معرفة المعلِّم ضعيفةً واجتمع ذلك مع كونه كسولًا، [فسوف يكون] معتادًا على الاكتفاء بأن يغفو برأسه على مكتبه، على الرغم من أنه قد صرخ في طلابه للتو، وأخبرهم وهو ينقر بعصاه: «كلكم! اهدأوا! انسخوا صفحتين أو ثلاث صفحاتٍ من هذا الكتاب». وسوف يستمر في ذلك لتمضية الوقت، معتقدًا في كسلٍ أنَّ [التعليم يشبه مشاهدة] النباتات تنمو. وفي نهاية اليوم، سيعود إلى المنزل مباشرةً، لانتظار راتبه الشهري.

قال صبي في الصف الرابع: «أنتم لا تفهمون حال معلِّمنا، ما المعرفة التي يمكن تحصيلها إذا اكتفينا بالجلوس والنسخ دون دراسة أي شيء آخر؟». وقال آخر: «لقد أصاب»، وتلاه اثنان أو ثلاثة آخرون. وسرعان ما أسكتهم صبي أضخم منهم (وهو فتى فخور بنفسه، وقد غضب من كلامهم لكونه الفتى المفضَّل عند المعلِّم؛ ولعل المعلِّم كان يخشاه لقوته الغاشمة)، قائلًا: «يكفيكم أن تنسخوا وتنقلوا. لا تحيروا أنفسكم بالوقوف أمام السبورة، وتصدعوا رؤوسكم بمحاولة حل المسائل الرياضية. فكلما أسرعنا في الانتهاء من هذا العمل أسرعنا إلى اللعب».

قال الصبي الصغير: «لكن والدَيَّ أرسلاني إلى المدرسة [لأتعلَّم]، فلا تذهب تكاليف الدراسة هباءً. أريد اكتساب المهارات والمعارف، كما قال الرجل الحكيم: «المعرفة هي خلاصة الإنسان»».

وأجاب آخر: «لكنني رأيت بعض الرجال العظماء، يزينون صدورهم بالعديد من النجوم، لم يذهبوا إلى مدرسة قطُّ، على الرغم من وجود المدارس آنذاك». قال الصبي الكبير في صوت مهذَّب ساخر: «اهدأوا!»، ثم أسقط لوحه في مكْر وخفاء (كالذي يسقط حصاة مخبَّأة في يده) حتى يصطدم بالأرض، على أملٍ أن يستيقظ المعلِّم ليعاقب الصبيان الصغار؛ وذلك لأنه يحبُّ مشاهدة معلِّمه وهو غاضب. قال: «أنتم تحبون كثرة التفكير. ما عليكم سوى الحصول على مصروفكم وشراء بعض الكعك، ثم تناولوا ما شئتم من الطعام والشراب».

قالوا: «ولكن ماذا لو جاء تفتيش إلى مدرستنا، ووجدوا أننا أغبياء - ونحن طلبة الفصل الأعلى فيها؟ كانت مدرستنا سابقًا ذات سمعة طيبة، بفضل جهود معلِّمنا السابق». قال الصبي الكبير: «لا عليك من هذا إن حدث، فلن يكون خطأنا. وبعد تفتيش هذا العام سنصبح أحرارًا، ولن نذهب إلى المدرسة بعد ذلك». (أعزائي القراء، أليس من العيب أن تكون هذه نظرة الأطفال إلى مدرستهم ذات السُّمعة الطيبة، التي سيظلون فيها لعدَّة سنواتٍ أخرى؟).

صرخ المعلِّم: «ما هذه الثرثرة؟»، وقد استيقظ من الضجيج الذي أحدثه الصبي الكبير عمدًا، وأمسك بعصاه وهدَّد الصبية الصغار. قال الصبي الكبير وهو يسعى إلى ضرب عصفورين بحجر واحد: «سيدي! هؤلاء الصبية كانوا يتهمونك يا سيدي بأنك كسولٌ ولا تهتمُّ إلا بنفسك. يقولون إنك يا سيدي لا تدرسنا أي شيء آخر، وتحب أن تجعلنا ننسخ الصفحات وتحب أن تضربنا».

«طاخ.. آه.. طاخ»، هكذا علا صوت العصا وصرخات الأطفال وهي تضرب ظهورهم، انظر الآن إلى وجه الصبي الكبير، الذي يراقبهم ويفكِّر في نفسه: «تستحقون هذا! الآن والعصا تؤلمكم ستفهمون. هل ما زلتم تخطِّطون للمضيِّ قدمًا في هذا؟»، ثم قال لنفسه: «إذا أراد أن يضربني بالعصا سألكمه في وجهه. وماذا سيحدث إذا جاء زائر، أو [حتى] مفتش؟ لا شكَّ أن المدرسة سوف «تنهار»، وسيُفصل المعلِّم من وظيفته».

من الواضح الآن أن صرخات الأطفال واحتجاجاتهم ذهبت سدى. إن أطفال تلك المدرسة مثلنا جميعًا، نحن العامَّة الضعفاء، حيث ندعو قومنا إلى النهوض ومحاكاة الإنسانية [المتمدِّنة]. إننا لا نفعل هذا ليصبح هذا عبئًا أو حملًا علينا، ولا نفعله أيضًا لنستثير الصحف التي تسعى إلى تقديم الحماية أو الخدمة لهؤلاء «الملوك الأصنام» أو «ملوك الشطرنج». فما كل هذا الضجيج الذي يصنعه أهل ترينغانو في الصحف، يقولون كذا وكذا؟ فالواقع هو أن «حكومتهم» هي «ملكية استبدادية». ولو كان لديهم «برلمان» تحت إشراف الشعب لأصبحت الأمور مختلفة، ولكانت مثل هذه الأمور ممكنةً. والأهمُّ من ذلك، أشعر أن الملايويين يجب أن يظلوا ملايويين، لا

أن يصبحوا من الملايو «المتمدِّنين» الذين يتظاهرون باتباع الطرق الجديدة، بينما في الحقيقة ليست الملايوية فيهم إلا تصنيفًا أو زيًّا موحدًا. والله وحده أعلم بالجواب.

و«المسؤولية» تقع على المعلِّمين والقادة [بين الملايويين]، وهنا [كما في مصر] ينبغي أن تُسمع صرخات مصطفى كامل باشا. لقد حاول أن يساعد شعبه المظلوم على تخليص أعناقهم من الأسد البريطاني الشرس، ومع ذلك فهناك من رأى أنه أحمقُ يدافع عن قضية خاسرة. لكنه في الحقيقة أظهر حبَّه لوطنه ومسقط رأسه، الذي تعرض لهجوم مَنْ ليس لهم أيُّ حقٍّ في ذلك المكان.

الفصل السابع والأربعون

أحمد دحلان

وحدة الحياة الإنسانية

تلقَّى أحمد دحلان (جاوة، ١٨٦٨ ـ ١٩٢٣م) تعليمًا تقليديًا في جاوة، لكنه تأثر بالتعاليم الحداثية خلال سنوات دراسته الثلاث في مكة. وقد قضى معظم حياته مدرِّسًا للدين، في النظام التعليمي الجديد الذي وضعته الإدارة الهولندية. كان أحمد دحلان واحدًا من العديد من الإصلاحيين الذين رأوا أن التعليم العلماني يحتاج إلى لمسة من التعاليم الإسلامية، وابتكر وأتباعه موادَّ تعليميةً جديدةً باللغة الهولندية والجاوية والإندونيسية، واستخدموها. وقد نشط أيضًا في العديد من المنظمات الرائدة آنذاك، مثل: منظمة Budi Utomo (أي المسعى النبيل) الثقافية، وجمعية خير التعليمية، ومنظمة Sarekat Islam (أي الجمعية الإسلامية) السياسية. كما أسَّس مؤسسته الخاصَّة، وهي الجمعية المحمَّدية، التي أصبحت أكبر منظمة إسلامية حداثية في جنوب شرق آسيا. وقد اهتمَّت الجمعية المحمدية في الأصل بالتعليم الإسلامي، ولكن توسع ذلك الاهتمام لاحقًا ليشمل قطاع الرعاية الاجتماعية بأكمله. وقد كان دحلان مدرِّسًا ومنظِّمًا بارعًا، لكنه كتب عددًا ضئيلًا من المقالات. والنصُّ المختار هنا كان جزءًا من التعليمات الموجهة لقادة الجمعية المحمدية، يحثهم على أن يكونوا قدوة ونموذجًا، وعلى التغلُّب على قوة الأعراف المحلية، واكتساب المزيد من العلم بالإسلام الحقِّ، وتيسيره لأتباعهم. وهذا العمل لا يميزه الاستشهادات الفكرية أو حتى الإشارات الدينية، لكنه يستخدم لغة إسلامية، مثل السعادة في «الآخرة»، ووجود الخالق. وعلى الرغم من معارضة دحلان للتصوُّف والصوفية، فإنه يقتبس من التصوف باستمرار في عمله، لا سيما في نبذ الرغبات الإنسانية

والإشارة إلى أهمية الضمير الإنساني[1].

Source: *Kyai Haji* Ahmad Dachlan, "Kesatuan Hidup Manusia" (The Unity of Human Life), in *Pesan-Pesan Dua Pemimpin Besar Islam Indonesia (The Messages of Two Great Leaders of Indonesian Islam)*, edited by Abdul Munir Malkan (Yogyakarta, Indonesia: Medio, 1986), pp. 7-15.

أُلقيت هذه الكلمة أمام قادة الجمعية المحمدية في عام ١٩٢٣م.

ترجم المقال من اللغة الإندونيسية [إلى اللغة الإنكليزية] أحمد جينوري، وكتب المقدمة: هاورد فيدرشبيل.

---

(١) Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism* (Yogyakarta, Indonesia: Gadjah Mada University Press, 1989); Abdul Mukti 'Ali, "Modern Islamic Thought in Indonesia," *Mizan (The Scales)*, volume 2, number 1, 1984, pp. 11-29; Howard M. Federspiel, "The Muhammadijah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia," *Indonesia*, number 10, October 1970, pp. 57-80; Achmad Jainuri, *Muhammadijah: Gerakan Reformasi Islam di Jawa pada Awal Abad Kedua Puluh (The Muhammadiyah: An Islamic Reform Movement in Twentieth Century Java)* (Surabaya, Indonesia: Bina Ilmu, 1981); James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammaijah Movement in Indonesian Islam* (Tempe, Ariz.: Arizona State University Program for Southeast Asian Studies, 1992).

وحدة الحياة الإنسانية

يتكوَّن الواجب الملزم للحياة البشرية من معرفة تفوق قدرة البشر على النظر والاعتبار؛ ولذلك فمن المأمول أن يعتني القرَّاء بهذا الدرس وينظروا فيه نظرًا جادًّا، وأن يتذكروه، وأن يقرؤوه قراءةً متأنِّية.

إذا أراد الإنسان أن يدير حياته، فعليه أن يستخدم أداةً، وهذه الأداة هي القرآن. هل هناك أسباب لاجتماع جميع الناس في مشاعر مشتركة؟ [نعم بلا شكٍّ!] إنَّ البشر، أولًا وقبل كل شيء، وبغضِّ النظر عن أعراقهم وأجناسهم، يرجعون في الواقع إلى نفس [المجموعة من] الأسلاف؛ أي: آدم وحواء؛ ولذلك فجميع البشر مرتبطون بعضهم ببعض؛ لأنهم من دَم واحدٍ. والسبب الثاني هو تأسيس نظام سلميٍّ وسعيد للحياة البشرية، وهذا النظام كان سيستحيل تحقُّقه لولا وجود مشاعر مشتركة وقلوب موحدة. وهذا صحيح بلا شكٍّ.

أيها القادة، رجاءً فكِّروا! منذ عهد الرسول ﷺ وأصحابه والقادة الأوائل للمجتمع الإسلامي، وحتى الآن، لم تعد قلوب الناس مجتمعةً على مشاعر مشتركة وقلوبٍ موحَّدة، وعلى الرغم من وجود أفراد مشهورين بالعلم الغزير [طوال ذلك التاريخ]، وأنَّ كثيرًا منهم عملوا لفترات طويلة، فإنهم فشلوا في تحقيق تلك الوحدة والاجتماع.

أيها القادة، لا تُفجأوا! انظروا عن أيمانكم وشمائلكم! كل شيء مضطرب، أليس كذلك؟ تذكروا، أنا لا أنظر إلى أمَّة واحدة فقط؛ بل إلى البشر بأسرهم. وحتى إذا ركَّزنا على أمَّة واحدة، فسوف نرى أنهم لا تجمعهم نيَّة وإرادة مشتركة. وهذا ليس وضعًا آمنًا؛ بل هو وضع خطير. لماذا؟ أولًا: نحن القادة لسنا على وفاقٍ [فيما بيننا]؛ بل يهمل بعضنا

بعضًا، وينكر بعضنا علمَ بعض، على الرغم من إدراكنا لاحتياج الناس إلى ذلك العلم. وإلى جانب عدم كفاية معرفة القادة وعلمهم، لدينا أيضًا ضيق الأفق، حيث نقرِّر كل شيء دون يقين، كالذي يتلمَّس طريقه في الظلام. ومن تلك الحالة ينشأ الجدلُ الكبير بين القادة أنفسهم.

والسبب الثاني هو أن القادة لم يقودوا شعوبهم حتى الآن بالأفعال والأعمال؛ بل اكتفوا بقيادتهم بالأقوال والكلمات. وما زالوا يحاولون فهم أنفسهم، وأن ينشروا فهمهم بين الناس، لكنَّهم لم يربطوا [بعدُ] هذا الفهم بأعمالهم وبسلوك الآخرين. وبالتالي، يعتمد معظم القادة على الأقوال لنشر آرائهم، حتى وإن كان سلوكهم فاسدًا جدًّا وتأثيره سلبيًّا. ومن الواضح أنهم أسرى رغباتهم الخاصَّة، دون أي فهم ووعي بالنفس. على سبيل المثال، ربما تدفعهم شهواتهم الشخصية إلى الكسل والبخل، وهذه السمات سوف تحدِّد أنماط قيادتهم. وعلى هذا النحو، تؤثر شهوات الإنسان الشخصية تأثيرًا سلبيًّا في الحياة الإنسانية.

والسبب الثالث هو أن معظم القادة ليس لديهم هدف عالميٌّ عام. [...] فهم يهتمون فقط بمجموعاتهم، لا البشر بأسرهم؛ بل بعضهم في الواقع لا يفكِّر إلا في نفسه، وجسده، وحياته الخاصَّة. فإذا حصلت أجسادهم على ما تحتاج إليه وشبعت، شعروا بنعمة الله، وظنوا أنهم حقَّقوا هدفهم بذلك. وهذا النوع شائع للغاية في مجتمعنا، بحيث إنَّ المنظمة والمجتمع [الذي يقوده أمثال هؤلاء القادة] ينقسم إلى أجزاء كثيرة؛ حتى يعود إلى حالته الأولى قبل وصول هؤلاء. فما أثقل ذلك على قلوبهم [عندما يعلمون أنهم لم ينجحوا].

الطريق نحو الوحدة:

على القادة أن يفهموا سلوك أتباعهم وأحوالهم والتقاليد التي يحملونها، حتى يكونوا قادرين على المضيِّ قدمًا على نحو سليم، وهذا يعني: أن يتذكروا «أحوال أجسادهم». لا تتعجَّل، وكن واضحًا، وافهم المقبول والمرفوض من هذه الأحوال. لا تقمع الناس أبدًا، ولا ترغمهم على ما يخالف إراداتهم من الأقوال والأعمال. وباتباع هذه الاقتراحات، ستنشأ الظروف اللازمة للتواصل الفعَّال، وسنمضي قدمًا نحو الهدف نفسه؛ أي: الوحدة بين قلوب البشر.

من الشائع في المجتمعات أن ما يُفهَم ويكون العمل به موافقًا لتوجيهات المعلِّم أو رأي صديق أو التفضيل الشخصي يجعل الإنسان سعيدًا. ولذلك سيتبع الناس تلك النصيحة باستمرار، ولا سيما إذا كان آباؤهم قد اتبعوها أيضًا. ثم تُعَدُّ هذه النصيحة جالبةً للسعادة للمؤمنين، وللمعاناة للمنكرين. أيها القادة، أرجو منكم أن تنظروا وتروا! هل هذا النوع من الأشياء يقتصر حدوثه على مجتمعنا الإسلامي؟ إنَّ البوذيين والمسيحيين واليهود يجدون مثل ذلك إلى حدٍّ كبير [كما أظن]، تمامًا كما بين المسلمين؛ أليس هذا صحيحًا؟

أيها القادة! طالما أن «الحقَّ» يتسم بالوحدة في الواقع، فإنَّ السؤال هو كيف نحصل على ذلك «الحقِّ» حتى لا نكون ضالين أمام الله تعالى.

إنَّ الناس يرفضون عادةً الطرق الجديدة التي تختلف عمَّا كانوا يتبعون؛ لأنهم يعتقدون أن الطرق الجديدة سوف تسبِّب التعاسة والمعاناة، حتى وإن كانت تلك الطريقة الجديدة ستؤدي في الواقع إلى السعادة والمتعة. وسوف يتكرَّر هذا الرفض دائمًا، ما لم يضع [دعاة الجديد] المصالح العامَّة للناس في قلوبهم، وما لم يعملوا من أجل المستقبل الإنساني العالمي.

هل الممارسة التقليدية، الموصوفة بأعلى، صائبة وصحيحة؟ كلَّا بلا شكٍّ؛ لأن هؤلاء الأشخاص يجعلون التقليد المحليَّ مرجعًا قانونيًّا، في حين أنه لا ينبغي استخدام هذا التقليد كمحدِّد لما هو «خير» أو «شر»، أو «صواب»، أو «خطأ»؛ فمرجع تلك الأحكام القانونية والأخلاقية هو القلب المقدَّس.

ينبغي دراسة هذا الموقف وإدراكه والتأمُّل فيه؛ لأن السعادة والتعاسة ـ في جوهرهما ـ على المحك. ولذلك، فإنني أدعو القادة إلى التفكير معًا من أجل توحيد قلوب البشر. وإذا لم يمكن تحقيق ذلك، فسوف يحتاج القادة إلى البدء بأنفسهم، من خلال توحيد قلوبهم على مصلحة جميع الناس [كمقدمة للجهد المبذول في المجتمع الأوسع]. وهذا هو واجبهم الحقيقي.

أيها القادة! فلنجتمع في مكانٍ واحدٍ لنعلن الحقيقة؛ من غير انقسام، وإنما للجميع على مستوى العالم. إياكم والرضا عن النفس واللا مبالاة، وإلا فلن نصل إلى الحقِّ. وبعد ذلك، فلندعو إلى طريقة واحدة من السلوك،

وإلى رؤية واحدة، وإلى مهمَّة واحدة. وباختصار، يجب أن يتفق جميع البشر وأن تجتمع قلوبهم، حتى يحقِّقوا السعادة ويحقِّقوا الهدف الأسمى من الحياة.

[قد يتساءل المرء]، لماذا يتجاهل الناسُ الحقَّ أو ينكرونه؟ ولذلك عدَّة أسباب في الواقع:

١ ـ الغباء، وهو شائع للغاية.

٢ ـ الخلاف مع قائل الحق.

٣ ـ التمسُّك بما كان عليه الآباء والأجداد.

٤ ـ الخوف من الابتعاد عن الأهل والأصدقاء.

٥ ـ الخوف من فقدان الشرف والمكانة والوظيفة والمتع وما إلى ذلك.

وها هنا أشياء يجب تذكُّرها:

١ ـ الناس في حاجة إلى الدين.

٢ ـ الدين نور في الأصل، لكنه يفتر وينطفئ بعد ذلك. والحقُّ أنَّه ليس الدين هو الذي يفتر أو ينطفئ؛ بل المتبع لهذا الدين.

٣ ـ على الناس أن يتبعوا القواعد التي توافق أحكام علماء الدين، ولا ينبغي للإنسان أن يتخذ القرارات بنفسه [في أمور الدين].

٤ ـ على الناس أن يبحثوا دائمًا عن مزيدٍ من العلم، ويجب ألا يشعروا بالرضا أبدًا عن علومهم، وألا يرفضوا العلم والمعارف من الآخرين.

٥ ـ على الناس أن يعملوا بما لديهم من علم، فلا تتركوا العلم يضيع [أي: بلا عمل].

خلق الله:

كل مخلوقات الله لديها قدر ومصير، وكل مصير يمتدُّ نحو هدف، ويجب حقًّا أن يكون ثَمَّ طريق نحو هذا الهدف.

ومن الواضح أن الله يخلق الزمان والمسار الذي يمكن من خلاله

الوصول إلى الهدف، وإذا كان الأمر كذلك، فيمكن للخلق أن يحقِّقوا مصيرهم باتباعهم لزمانه ومساره. وفي الواقع، فكلُّ شرطٍ وظرفٍ يعتمد على إرادة الله، وقد أتاح الله جميع الشروط اللازمة.

البشرية:

البشر في الواقع لا يريدون أيَّ مصير سوى السلامة والسعادة في هذه الدنيا وفي الآخرة.

والطريق إلى تحقيق المصير الإنساني يتطلَّب استعمال الفهم المشترك؛ أي: الفكر والعقل المشترك [بينهم]. والفكر الجيد يتسم بالقدرة على الاختيار بعناية ونظر، ووضع [القرار] في قلبٍ شجاعٍ بعد اختياره.

الفكر:

طبيعة الفكر هي قبول جميع المعارف، فتصبح تلك المعارف شغفَ العقل والفكر؛ لأنَّ الفكر يشبه بذرة في الأرض، ومن أجل أن تنمو البذرة، فلا بدَّ من سقيها بالماء وتلبية جميع احتياجاتها. وبالمثل، لن ينمو الفكر نموًّا صحيحًا دون أن يُسقى بالمعرفة والعلم. وكل هذا يتفق تمامًا مع إرادة الله.

تدريس المنطق:

تعلُّم المنطق يُكتسب من خلال تدريس علم المنطق، الذي يعكس الواقع. ولا يمكن اكتساب هذا العلم إلا من خلال عملية التعليم والتعلُّم؛ لأن البشر ليس لديهم طريقةٌ أخرى لمعرفة الأسماء واللغات دون المعلمين الذين حصَّلوا تلك المعرفة من معلميهم، وما إلى ذلك. ويشير هذا [الاعتماد على مثل هذا التعلُّم] إلى أنَّ البشر ليس لديهم القدرة على معرفة المصدر الرئيس للمعرفة، باستثناء من يتلقون الإرشاد والهداية من الله تعالى.

ومَنْ يحصِّل أكثر من المبادئ الأساسية للمعرفة كمن يأخذ الحلية، ويصنع عروة في الثياب، ويزينها بتلك الحلية، وهذا يعني: أنَّ مَنْ يستطيع أن يتحدَّث حديثًا واضحًا ومباشرًا، فإنه يستفيد من أنواع المعرفة الأخرى التي لديه.

ولذلك، فليس من المستغرب أن يكون بعض الناس قادرين على الحديث الجيد والمباشر، والأفضل من ذلك والأكثر نفعًا هو عندما يقبل الإنسان أو يوافق على الرأي الديني الصحيح لغيره، ويبلغه للآخرين. ولا ينبغي أن يُعَدَّ المرء ضعيفًا إذا لم يضف إلى التفسير الذي تلقاه؛ بل ينبغي أن يُعَدَّ ممَّن يوسِّع حكمته.

كمال الفكر:

للوصول إلى كمال الفكر والحفاظ على فاعليته ستة شروط:

الأول: أن يستند المنطق إلى الحبِّ والمودَّة. ومن دون هذا الاختيار للحبِّ والمودَّة، فلن يصل الإنسان إلى الحكمة الأسمى. ومن ناحية أخرى، فمن لا يحبُّ ولا يودُّ لن يتبع إلا السلوك الذي يسترشد بالقوة العاطفية السلبية.

والثاني: جهاد الإنسان لاكتساب أعلى درجات السعادة في الدنيا والآخرة. وهذا يتطلب جهدًا جادًا؛ لأنه لن يتحقَّق من غير بذل الجهد الكبير؛ بل وحتى التضحية بالنفس والمال والعاطفة والفكر.

والثالث: أنَّه يجب القيام بالاجتهاد [الفكري] بعناية؛ لأنَّ «المصلحة» كثيرًا ما تكون مصحوبةً بـ«المفسدة». ولذلك فمَنْ سعى إلى تحصيل المصلحة قد يقع في مفسدة يجب رفعها. وهذا يحدث خاصةً عندما لا يكون لدى الباحث علم حقيقيٌّ بالأمر، وإنما لا يعدو كونه متبعًا لتقاليد مجتمعه.

والتالي: هو أنَّه يلزم الساعي في ذلك أن يكون لديه نيَّة حسنة فيما يخص المسألة التي ينظر فيها، بحيث يعينه الدافع الحسن والقوي على البقاء في نظره وبحثه على الطريق الصحيح.

والخامس: هو أنه على طالب النشاط الفكري أن يهتمَّ به وأن يوليه الاهتمام الكامل. وهذا مهمٌّ للغاية؛ لأنَّ البشر يميلون بطبيعتهم إلى النسيان والإهمال.

وأخيرًا: على الإنسان الذي يخوض هذا النشاط أن يعمل به عملًا صحيحًا. فإنَّ المعرفة لن تحقِّق نتيجةً قيِّمة وذات معنى دون وضعها في موضعها الصحيح.

الاحتياجات الإنسانية:

كلُّ فرد في هذا العالم لديه احتياجاتٌ شخصية. وفي الواقع، لا يمكن أن يعيش الإنسان حياةً صحيحة دون دعمٍ من الآخرين. ولذلك، يجب أن يفهم كل إنسان أهمية هذه الاحتياجات.

حاجة الناس إلى المعرفة والعلم النافع للفكر والعقل تفوق حاجتهم إلى الغذاء اللازم للمعدة لمساعدة أجسادهم على النمو. وفي الواقع، إنَّ البحث عن الثروات في العالم ليس ملحًّا كالبحث عن العلم لتحسين الجودة الروحية لسلوك المرء. وإننا يمكننا أن نجد أن عدد المنقطعين إلى هذه [التزكية الروحية] أقلُّ من غيرهم، وأن عدد الذين يفهمون نظريًّا أكبر من عدد الذين يتمثَّل الفهم لديهم في سلوك عمليٍّ حقيقيٍّ. ولذلك، فحتى الأشخاص الذين لديهم منطق تامٌّ يحتاجون إلى الفهم من خلال البحث الداخلي.

صاحب الفكر الحصيف:

إذا وقع عقل الإنسان في الخطر، ففي الجسد أداةٌ يمكنها أن تتحكَّم [في العقل]، وهي القلب المقدَّس، الذي يحبُّ الصفاء الروحي دائمًا. ومن الواجب على صاحب الفكر الحصيف أن يتجنَّب كل خطر قد يدمِّر قداسة القلب.

المستوى الروحي للإنسان الصالح ينظمه حقًّا درجة قداسة قلبه. ولن يصل الإنسان إلى السعادة الحقيقية في الدنيا والآخرة ما لم يعرض سلوكه وعمله على أساس أخلاقيٍّ. ولذلك، يجب على مَنْ يريد الحكمة أن يتبع سبيل الحكماء؛ أي: بالسعي إلى التغلُّب على رغبات نفسه. وبهذه الطريقة، سيتمكَّن الإنسان من موافقة أفعاله للقيم القانونية والأخلاقية والجمالية، وستتاح له فرصة عظيمة لتحقيق السعادة الحقيقية في الدنيا والآخرة، إلى جانب تعزيز صفائه الروحي.

ولذلك، فمن الواضح أنَّ مَنْ أرادوا الحياة الطيبة في الدنيا والآخرة لا يستطيعون تحقيق ذلك بمجرَّد اتباع الرغبة في تحصيل المتعة واللذَّة، أو من خلال حسد الآخرين على أهدافهم. من الممكن تحصيل المتعة في الدنيا، حتى بالطرق الفاسدة للغاية؛ ولكن من أجل الفوز بالسعادة الحقيقية في الآخرة، على المرء أن يلزم نفسه بالطرق الإيجابية المذكورة سابقًا.

الفرق بين «الذكي» و«الغبي»:

الكلمتان «ذكي» و«غبي» متضادتان في المعنى، ولكن قد يكون لهما معنًى متشابهٌ عند بعض الناس، ففي الحياة الواقعية يتفق الذكي والغبي في أنَّ كليهما يحبُّ ما يتفق معه ويبغض ما لا يحبه. [ولذلك فمن الصعب التأكُّد من الغباء أو الذكاء بالنظر إلى تلك الاختيارات]. وبالإضافة إلى ذلك، فبعض الأمور التي يستطيع الأذكياء حلَّها يمكن للأغبياء أيضًا أن يحلوها. ولذلك، فمن الضروري لصاحب الفكر الحصيف أن يكون قادرًا على إدراك الفرق بين الأذكياء والأغبياء.

في الواقع، يمكن رؤية الفرق بين الغبي والذكي بوضوح عند اجتماعهما؛ ففي هذا الموقف، سيبدو الذكي واثقًا، بينما سيبدو الغبيُ مهتزًا وغير مطمئنٍّ.

وبينهما في الواقع ثلاثة اختلافات: الأول هو أن الذكي يفهم تمامًا ما الذي يقوده إلى السعادة أو التعاسة، والغبي ليس كذلك.

كما أنَّ الذكي يحاول دائمًا البحث عن الطريق الصحيح إلى السعادة الحقيقية، وتجنُّب المواقف التي تؤدي إلى التعاسة أو المعاناة. والذكي الذي يتجاهل هداية الله ويتبع رغباته سوف يقع تدريجيًا في الأخطار والمعاناة.

الفصل الثامن والأربعون

الشيخ أحمد السوركتي

الاجتهاد والتقليد

كان الشيخ أحمد السوركتي (السودان وجاوة، ١٨٧٢ ـ ١٩٤٣م) معلِّمًا ومفكِّرًا ورجلَ أعمال. نشأ في الأصل في بيت ورع في السودان، وتلقى تعليمًا إسلاميًّا تقليديًّا في مصر، ثم توسع في الدراسة في المدينة ومكة؛ وحصل لاحقًا على دبلومة من إحدى المؤسسات في إسطنبول. ثم عاش في مالايا وسومطرة، قبل استدعائه للتدريس في الجمعية الخيرية العربية في جاكرتا، وهو في الرابعة والثلاثين من عمره. ثم أصبح رئيسًا لاتحاد الإصلاح والإرشاد، المعروف باسم الإرشاد، الذي كان يدعو إلى التعاليم الإسلامية الحداثية في المدارس التي أسسها. تحاكي كتابات السوركتي عن الإسلام كتابات محمد عبده (الفصل الثالث)، وكانت كتاباته تحظى بتقدير واسع في أوساط المجتمع الحداثي الإسلامي في جاوة في عصره. ولكونه من غير نسل النبي ﷺ، وقع الخلافُ بينه وبين المنتسبين إلى نسل النبي ﷺ في المجتمع العربي في جنوب شرق آسيا. وقد ركَّزت بعضُ كتاباته على المساواة في الإسلام وعدم وجود دليلٍ يسوِّغ أن يحصل القرشيون على مكانة خاصَّة، أو المنتسبون إلى نسل النبي ﷺ. ولذلك تعرض لهجوم الأشراف والقرشيين، الذين عدوه مغرورًا قليل التربية. وقد استعمل السوركتي في دفاعه عن نفسه الكثير من الآيات القرآنية احتجاجًا على قوله، أكثر من غيره من الحداثيين في جنوب شرق آسيا في تلك الفترة. ويركِّز العمل المختار هنا على الفرق الأساسي بين التقليديين والحداثيين في نظرهم في النصوص الدينية[١].

---

(١) Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands* =

المصدر: الشيخ أحمد السوركتي، المسائل الثلاث (القاهرة، مصر: دار العلوم للطباعة، ١٩٧٧م)، ص١٩ ـ ٣٦. نُشِر لأول مرة في عام ١٩٢٥م.

كتب المقدمة: هاورد فيدرشبيل.

East Indies 1900-1942 (Ithaca, N.Y.: Cornell University Southeast Asia Program Publications,= 2000), pp. 71-90; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973), pp. 61-69; "Syekh Ahmad Soorkati," *Ensiklopedi Islam) The Encyclopedia of Islam)* (Jakarta, Indonesia: Ichtiar Baru van Hoeve, 1993), volume 4, pp. 280-284.

الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد والتقليد:

الاجتهاد في اللغة: بذل الجهد والوُسع فيما فيه كلفة. وفي الاصطلاح: استنباط الأحكام الشرعية من الأدلَّة الكليَّة والقواعد العمومية التفصيلية؛ أي: القابلة لزيادة التفصيل، أو ترجيح أحد الحكمين المنصوص عليهما بوجه من وجوه الترجيح المعروفة في الأصول: ككون رواته أكثر مع تساويهم في صفات العدالة والاعتبار، أو علو إسناد الحديث، أو كونه قولًا لاحتمال الفعل الاختصاص، أو كونه مشتملًا على زيادة، أو كونه أفصحَ، أو كونه بلغة قريش، أو كونه بعد الهجرة، أو كونه عامًّا أو ناقلًا عن حكم الأصل، أو كونه خبرًا ومعقولًا، أو كونه موافقًا لدليلٍ آخر، أو لعمل أهل المدينة، أو كونه أحوطَ في باب الحقوق، أو أدرأ في باب الحدود، أو أَيْسَرَ في باب التكاليف والعبادات، أو أسدَّ للذرائع أو أمنعَ للضرر، أو أرفع للحرج، وأدعى للقبول في باب الدعوة إلى الدين.

فإذا فُهِم ذلك عُلِم أنه لا اجتهاد مع النص الصريح الذي لا معارض له من مثله، ولا فيما لا يُعلَم دخوله تحت قاعدة من قواعد الشرع ـ على فرض وجوده؛ لكون الأول قطعيًّا ولا اجتهاد في القطعيات، ولكون الثاني غير شرعيٍّ لعدم دخوله تحت قاعدة من قواعده. فالأخذ بما ثبت عن الله ورسوله والتحاكم إلى كتاب الله وسُنَّة رسوله هو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَمْسِكْ بِٱلَّذِىٓ أُوحِىَ إِلَيْكَ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤٣﴾﴾ [الزخرف: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا۟﴾ [هود: ١١٢]، وقوله: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف: ٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، وقوله

تعالى: ﴿خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

وأما الاجتهاد في الدين؛ أي: بذل الجهد والتأمُّل في كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ وتطبيق ما يحدث من الأحكام عليهما؛ فهو واجب على كل عاقل يفهم اللغة العربية ويفقه مواقع الأحكام؛ لقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٨﴾﴾ [الزمر: ١٨]، وأحسنه بمعنى أوفقه لمقتضى الحال والزمان والمكان، وأقواه سندًا وبرهانًا، وأقربه إلى العقل. ومن المعلوم أن مَنْ لم يبذل جهده في التأمُّل والتدبُّر لا يمكنه أن يميز بين الحسن والأحسن. قال تعالى: ﴿خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٦٣]، ومَنْ لم يبذل جهده في التدبُّر لم يكن آخذًا بما فيه بقوةٍ كما أمره الله ولا ذاكرًا ما فيه. وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩]، وهذا صريح بأن الله لم ينزل الكتاب إلا لنتدبَّر ما فيه. وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤]، وهذا توبيخ شديد لمن أعرض عن القرآن ولم يتدبَّر ما فيه. وقال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣]، ولا يتصور أن يكون الشخص معتصمًا به ومتمسكًا بأحكامه وهو لا يعرف ما فيه.

وقد أمر الله بالرجوع إلى كتابه وإلى سُنَّة رسوله عند الاختلاف والتنازع بقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وبقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩]، ولا يمكننا الرجوع إلى كتاب الله وسُنَّة رسوله إلا بعد العلم بهما والتدبُّر فيهما. وقال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ [يوسف: ١٠٨]، ولا شكَّ أن مَنْ لم يعلم ما جاء به الرسول لا يكون داعيًا إلى الله على بصيرة؛ لأن البصيرة هي الحجَّة والبرهان ولا حجَّة بيد المقلِّد الأعمى. وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، ولا شكَّ أنَّ من لم يكن بيده الكتاب والميزان لا يكون قائمًا

بالقسط، وإن صادف يومًا أنه قام بالقسط فهو على غير بصيرة. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القمر: ١٧]؛ أي: فهل من طالبٍ لمعانيه فيُعان عليه. وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَـٰسِقُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الحديد: ١٦].

وأما كون الإنسان يقلِّد شخصًا معيَّنًا في جميع أمور دينه، بحيث يقدِّم قوله على ما ثبت له من الكتاب والسُّنَّة، بدعوى أنه أعلمُ من غيره، أو أنه محيطٌ بأدلَّة الدين مع كونه عاقلًا يفقه الحجَّة ومختارًا يمكنه تناول الدليل: فهو ممنوع عقلًا وشرعًا بنصِّ الكتاب والسُّنَّة، وعلى ألسن الصحابة والتابعين والأئمَّة المجتهدين المشهورين. وقد أخبر الله بأنهم أضلُّ من الأنعام؛ لأن الأنعام لم تُعطَ الاستعداد، وهم قد أعطاهم الله الاستعداد ولكنهم لم يستخدموا ذلك الاستعداد؛ بل أبوا أن يكونوا إلا كالأنعام. قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَـٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَـٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: ١٧٩].

إن الله سبحانه وبَّخ الأوَّلين الذين قلَّدوا في دينهم آباءهم وأئمَّتهم الأوَّلين، وأعرضوا عن الاعتصام بالأدلَّة الإلهية، والذين اعتمدوا على ما ورثوه من الآباء والأجداد من الآراء بغير حجَّة، وقصَّ الله علينا توبيخهم لنعتبر به ونبتعد عن مثل خطتهم. قال تعالى في سورة البقرة على سبيل المقت والتشنيع: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة: ١٧٠]، وقال تعالى في سورة لقمان: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَـٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿٢١﴾﴾ [لقمان: ٢١]. وقال تعالى في سورة الأحزاب: ﴿وَقَالُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴿٦٧﴾ رَبَّنَآ ءَاتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ ٱلْعَذَابِ وَٱلْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا ﴿٦٨﴾﴾ [الأحزاب: ٦٨]. وقال تعالى في سورة الزخرف: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قَـٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ ۖ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَـٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الزخرف: ٢٣، ٢٤].

فكلُّ من عارض آيةً محكمة أو سُنَّةً ثابتة عن رسول الله ﷺ يكون تابعًا لخطة هؤلاء الذين ذمَّهم الله في القرآن، ومستحقًّا لما استحقوه من العذاب؛ لأن جميع الأحكام والعقوبات والثواب والجزاء إنما هي تابعة للصفات، لا لذوات الأشخاص، لقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾﴾ [النساء: ١٢٣]، وقال الله تعالى: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُو۟لَٰٓئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَآءَةٌ فِى ٱلزُّبُرِ ﴿٤٣﴾﴾ [القمر: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَٰوَدُوهُ عَن ضَيْفِهِۦ فَطَمَسْنَآ أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا۟ عَذَابِى وَنُذُرِ ﴿٣٧﴾ وَلَقَدْ صَبَّحَهُم بُكْرَةً عَذَابٌ مُّسْتَقِرٌّ ﴿٣٨﴾﴾ [القمر: ٣٧، ٣٨]، ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفتح: ٢٣].

[...] ويُفهَم من مجموع ذلك أن التقليد الأعمى الذي نجري عليه اليومَ لا يجوز إلا للعاميِّ البسيط، الذي لا فهم له ولا علم، ولا استعداد ولا عقل. وأن الاجتهاد في فهم الكتاب والسُّنَّة واجبٌ على كلِّ ذي فهم أمكنته الفرصة في كل زمانٍ وفي كل مكانٍ على قدر إمكانه، فالتقليد بهذا المعنى الذي نراه اليومَ مخالفٌ للعقل والإنسانية، مخالفٌ للكتاب والسُّنَّة، مخالفٌ لإجماع الصحابة، مخالفٌ لأوامر الأئمَّة المجتهدين الذين يدَّعي المقلدون تقليدهم. ومرتكبوه مع القدرة على فهم كتاب الله وسُنَّة رسوله: آثمون مفترون على الله الكذب، وقائلون على الله ما لا يعلمون.

وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [النحل: ١١٦]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقال الله لنبيه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦]، فقال المقلدون: لا نستعمل في دين الله سمعًا ولا بصرًا ولا فؤادًا، ولا نقفو علمًا بل نقفو رأي فلان وفلان.

وقال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزمر: ٢٧، ٢٨]، فقال المقلدون: إن القرآن غير مفهوم، وإن عقولنا لا تصل إلى فهمه،

فجعلوه عضين في الخزائن، واكتفوا بتكرار لفظه دون التدبُّر الذي أمر الله به، واتبعوا في ذلك سُنن الذين من قبلهم، وشملهم المثل الذي ضرب فيهم بقوله تعالى في سورة الجمعة حيث قال: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾ [الجمعة: ٥].

قال الله لعباده: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: ١٠٥]، وقال الله لهم: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣]، فقال المقلدون: اختلافنا رحمة، وقالوا: نعتصم بقول فلان وفلان دون كتاب الله، ونردُّ ما تنازعنا فيه إلى قول من نختاره لنا إمامًا دون الله ورسوله، وما اختلفنا فيه من شيءٍ فحكمه إلى فلان وفلان، فتفرقوا بذلك وتقطعوا زبرًا كل حزب بما لديهم فرحون، وصار يدعي كل فرقة رجحان ما هي عليه بغير دليلٍ ولا برهان ولا هدى ولا كتاب منير.

أنزل الله كتابه للخلق وقال فيه: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴿٥٤﴾﴾ [طه: ٥٤]، فقال المقلدون: لسنا من أولي النهى. وقال تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾﴾ [الحشر: ٢]، فقالوا: لسنا من أولي الأبصار. وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [الرعد: ٤]، فقالوا: لسنا من القوم الذين يعقلون.

إنَّ المقلِّدين لم يكتفوا بتحمُّلِ عار الجمود والجهل، ولم يقفوا عند حدِّ الاعتراف بأنهم ليسوا من أولي النُّهى والعقل، وليسوا من طلاب العلم؛ بل تفيَّأوا ظلال الجمود والكسل، وتبوأوا مقاعد خزي الإعراض عن كتاب الله وسنَّة رسوله ﷺ، وجعلوا كتاب الله وراء ظهورهم؛ بل هم فوق ذلك كله يعيبون أهل الفضل والعلم والعقل، الذين يتمسَّكون بالكتاب والسُّنَّة، ويرمونهم بالابتداع والمروق. فيا للعجب من أعمى يعيب المبصرين، وأصمَّ يعيب السامعين، وبليدٍ يعترض على أذكياء عقلاء مجيدين، وجامد كسول يسبُّ أهل الهمم والعزائم المجدين، وضال يسخط على المهتدين، ذلك والله نبأ عظيم وحكم جائر.

[...] المقلدون بحسب العرف على ثلاثة أقسام:

الأول: مقلِّد له استعداد وفرصة لفهم حجج الله وأحكامه في ذاته،

ولكنه لا يستخدم عقله في فهم كتاب الله وسُنَّة رسوله ولا يتبصَّر ولا يتدبَّر فيهما، ولا يريد أن يسمع لهما، وهذا هو الذي عرض الله بشأنه في سورة الأعراف بقوله الأسمى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: ١٧٩].

الثاني: مقلِّد ليس له استعداد لفهم الحجَّة بنفسه، أو لم تسنح له الفرص للقيام بواجب التأمُّل والتدبُّر في الكتاب والسُّنَّة وحفظ ما جاء عنهما، فهذا قد أمره الشارع أن يسأل أهل الذكر عمَّا جاء عن الله ورسوله من الأحكام بقدر حاجته، بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [الأنبياء: ٧]، وقوله ﷺ: **«إنما شفاءُ العيِّ السؤالُ»**، ولكنه لا يسأل العالم عن رأيه؛ بل يسأله عمَّا حفظ عن الله ورسوله من الأحكام، ويستعين به على فهم ما عسر عليه فهمه.

الثالث: مقلِّد بسيط لا يكاد يفقه قولًا ولا يعقل حجَّة، فهذا لا محيص له عن التقليد المطلق؛ لأن الله لا يكلِّف نفسًا إلا وسعها، ولكنه يجب عليه على الأقل أن يسأل العالم الذي قلده: هل الحكم الذي يتلقَّاه منه من رأيه، فيكون لغيره رأي فيه؟ أو من عند الله ورسوله؟ وعليه فلا ينبغي له أن يتعصَّب لإمام مخصوص أو مفتٍ مخصوص، لجواز أن الذي لقيه ثانيًا ربما يكون أعلمَ أو أصوبَ مما لقيه أولًا. وأما إذا تعصَّب لشخص مخصوصٍ وميَّزه على مماثليه بغير حجَّة، أو قدَّم رأيه على رأي من هو أعلى منه: فهو متبع هواه؛ إذ لا يجب على المقلِّد التزام مذهب واحد، كما رجَّحه ابن برهان والنواوي وأحمد بن حنبل وغيرهم. غير أنه لا ينبغي له أن ينتقل من قول المفتي الأول الذي جرى على العمل به إلا ببرهان.

[...] شروط المجتهد الكامل عند القوم أن يكون عالمًا بما يتعلَّق بالأحكام من نصوص الكتاب والسُّنَّة. وهي بالنسبة للصريح الظاهر نحو ٥٠٠ آية من الكتاب، كما قال الغزالي وابن العربي وغيرهما. ومن الأحاديث مثلها، وقيل من الأحاديث ألف ومائتان، على ما ذهب إليه الإمام أحمد. والحقُّ أنه أكثر من ذلك كما قاله النواوي وغيره. ولا يشترط الحفظ ولا حضورها في الذهن؛ بل المقصود إمكان الوصول إليها وإدراك ما فيها

من الكتب. وأن يكون عارفًا بمسائل الإجماع لئلَّا يخرقه، والمراد إجماع جميع الصحابة أو جميع المجتهدين المستوفين للشروط فعليًّا في عصر بعدهم، لا الأربعة المشهورين فقط. وأن يكون عالمًا بلسان العرب وقواعده من النحو والصرف والمعاني والبيان على الوجه المطلوب، بحيث يمكنه تفسير ما ورد من الكتاب والسُّنَّة ولو بالمراجعة، ولا يشترط الحفظ بل يكفي القدرة على المراجعة والفهم. وأن يكون عالمًا كذلك بأصول الفقه والناسخ والمنسوخ من الكتاب والسُّنَّة، وهو على القول الراجح خمس آيات من الكتاب، وعشرة أحاديث من السُّنَّة، وقيل الأحاديث تبلغ خمسة وعشرين حديثًا والآيات أكثر من ذلك. وأن يكون عالمًا كذلك بأحوال رجال الحديث واصطلاحاتهم.

ولا يلزم المجتهد أن يجتهد في كل شيء؛ بل فيما يلزم العمل به فقط، وفيما أمكنه الاجتهاد فيه دون غيره من المسائل، وهو الحقُّ؛ إذ لا قائل بأن إمامًا من الأئمَّة أحاط بكلِّ ما جاء عن الشارع، وما من أحدٍ إلا وتذهب عنه سُنَّة لرسول الله ﷺ وتعزب عنه، كما قال الشافعي، وهو رأي الأكثر كما حكاه الصفي الهندي، وهو المختار كما ذكره ابن دقيق العيد، وجوَّز ذلك الغزالي والرافعي وغيرهما.

والكتاب مقدَّم على السُّنَّة عند التعارض، لمزيد تواتره ويقينية إصابته. والمتواتر من السُّنَّة مقدَّم على ما رواه الآحاد، وفيها درجات تُعرف من كتب الحديث. وكذلك إجماع الصحابة لبُعْد كونه غير مستندٍ على النص، ثم إجماع مجتهدي العصر عند من يقول بحجيته. ثم القياس على ما بُني الحكم فيه على العلَّة. ثم البراءة الأصلية.

وإذا تعارض اجتهاد المجتهد الواحد في زمنين، أو تعارض اجتهاد مجتهدين في مسألة واحدة: فالحقُّ أن الحقَّ منهما واحدٌ، كما قاله مالك والشافعي وأبو حنيفة، والمجتهد مأجور على كل حالٍ بما ثبت في الصحيح من طرقٍ عنه ﷺ: «**إن الحاكم إذا اجتهد وأصاب فله أجران، وإن اجتهد وأخطأ فله أجر**».

قد عُلم مما تقدَّم أن التقليد الذي يذمُّه الله ورسوله والأئمَّة المجتهدون ونذمُّه نحن تبعًا لهم ليس أخذ الحكم مع الدليل من الثقات، ولا حسن الظنِّ

بالعلماء المشهورين الموثقين في اعتبار ما رووه لنا عن الله ولرسول، ولا اتباع خطتهم في الاستنباط ولا اعتبار ما أجمعوا عليه.

بل التقليد المذموم هو الاعتماد على قولٍ لا حجَّة لقائله عليه، أو الرجوع إلى قولِ إمامٍ مخصوص في جميع أحكام الدين، بحيث يُردُّ كل ما خالفه ويُقبل كل ما وافقه، بدعوى أنه أعلمُ من غيره أو أنه يحفظ لكلِّ حكمٍ دليلًا شرعيًا وإن لم يظهره أو يحفظ عنه أحد.

ولا شكَّ أن هذه الدعوى باطلةٌ، ولا يصحُّ لأحدٍ أن يحكم بأعلمية العالم أو بحفظه دليلًا لكل حكم حكم به، إلا بعد معرفة ما عند الجميع من الأدلَّة. وذلك يستدعي رجلًا أعلَمَ من جميعهم، بحيث يمكنه الحكم بينهم، ولا شكَّ أن تصحيح أحد الدليلين أخفُّ وأيْسَرُ من ترجيح أحد الإمامين. إن كلَّ أحدٍ يتخذ وليجةً من دون اللهِ يحلّل ما حلَّله ويحرِّم ما حرَّمه من دون نظر إلى حجَّة شرعية، فقد اتخذه ربًّا معبودًا من دون الله، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، على ما فسَّره الرسول ﷺ، فقد روي عن عدي بن حاتم أنه قال: انتهيت إلى رسول الله ﷺ حتى أتى هذه الآية، فقلت: يا رسول الله، إنَّا لم نتخذ أربابًا، فقال الرسول: «**بلى، أليس يحللون لكم ما حرم عليكم فتحلونه، ويحرمون عليكم ما أحلَّ لكم فتحرمونه؟**» فقلت: بلى، قال: «**فتلك عبادتهم**».

وهذا يصدق على المقلِّد الذي يعقل الدليل، ثم يقدِّم قولَ مقلده عليه بدعوى أنه أعرفُ بحال الدليل، أو أعلمُ أو أفهم، أو نحو ذلك من العلل.

[...] ليس غرضنا من فتح باب الاجتهاد إثبات أنه يجوز خرق إجماع من تقدَّم من الأئمَّة المجتهدين، أو إبطال أقوالهم؛ بل الغرض أن نثبت أنه يجب الأخذُ بما ثبت دليلُه من أقوالهم دون ما ضعف دليله، وتحريم التعصُّب، أو ادعاء حصر الحقِّ أو أرجحيَّة الدليل في مذهبٍ واحدٍ منهم، وحثّ الناس على الاعتصام بكتاب الله وسنة رسوله، وردّ ما تنازعوا فيه إليهما دون غيرهما، كما أمرهم الله.

الفصل التاسع والأربعون

الحاج أغوس سالم

فجر آسيا

كان الحاج أغوس سالم (سومطرة، جاوة، ١٨٨٤ ـ ١٩٥٤م) ناشطًا سياسيًّا وصحفيًّا ومفكِّرًا مسلمًا. وُلد في عائلة أحد الموظفين الحكوميين، ودرس في المدارس الاستعمارية الهولندية، وكان أحد الإندونيسيين القليلين الذين تخرجوا في الكلية التقنية في باتافيا. عمل أغوس مع القنصلية الهولندية في الجزيرة العربية لفترة في مساعدة الحجاج العالقين، وعمل كنقطة اتصال مع الطلاب الإندونيسيين الذين يدرسون هناك. وانضمَّ بعد ذلك إلى الحركة السياسية Sarekat Islam (أي الرابطة الإسلامية)، وظل واحدًا من قادتها الأساسيين لمدة ٢٥ عامًا، حتى إنه مثَّلها في مجلس الشعب الذي كانت تديره هولندا. وكان صحفيًّا مهمًّا، كما كان يرعى Jong Islamieten Bond (أي: اتحاد شباب المسلمين)، وهي منظمة للطلاب الإندونيسيين في المدارس الهولندية كانت تهتمُّ بتعلُّم التعاليم الإسلامية ومناقشتها، وهي التي أنتجت جيلًا من قادة المنظمات الإسلامية. وبعد الاستقلال في عام ١٩٤٥م، أصبح عضوًا في أول مجلس للوزراء في إندونيسيا. تركزت كتابات أغوس سالم على القضايا السياسية لعصره، لا سيما مفاسد الاستعمار الهولندي، وتهديد الشيوعية، ومخاطر القومية التي لا تقوم على الإسلام. وكان من أهم المتحدِّثين والدعاة إلى القومية الإسلامية، وحاول تعزيزَ الوحدة الإسلامية داخل إندونيسيا وعبر العالم. وفي المختارات المقدمة هنا ـ وهما مقالتان صحفيتان ـ وصف أغوس سالم الإصلاحات الحداثية لحركته، وانتقد هولندا لإدارتها لنظام استعماريٍّ يفتقر إلى عملية ديمقراطية وحقوق الإنسان

التي كانت محترمةً ومرعيَّةً في هولندا نفسها[1].

Source: Hadji Agus Salim, "Ekonomi, Sosial dan Politik" (Economics, Social Concerns, and Politics) and "Haji Agus Salim Berbahaya?" (Is Haji Agus Salim Dangerous?), *Fadjar Asia (Asian Dawn)*, February 13-15, 1929, and February 20, 1930.

ترجم المقال من اللغة الإندونيسية [إلى اللغة الإنكليزية]: إرني هارينتي كافي. وكتب المقدمة: هاوارد فيدرشبيل.

---

(١) Erni Haryanti Kahfi, "Islam and Indonesian Nationalism: The Political Thought of Haji Agus Salim," *Studia Islamika*, volume 4, number 3, 1997, pp. 1-64; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973), pp. 120-275; G. F. Pijper, *Studien over de geschiedenis van de Islam in Indonesia 1900-1950 (Studies on the History of Islam in Indonesia, 1900-1950)* (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1977), pp. 141-144; Takashi Shiraishi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990).

الاقتصاد والشواغل الاجتماعية والسياسة

شعبنا في الجملة لا يتلقَّى ما يكفي من التعليم الرسمي، ومن يذهبون إلى المدارس يتلقون كمياتٍ غير كافية من المعرفة غير المناسبة؛ فلا يتعلَّمون سوى القراءة والكتابة في مستوى أساسيٍّ، لكنهم لا يحصلون على المهارات والتنمية الفكرية أبدًا. والطريقة التقليدية في اكتساب المعرفة غائبة عنَّا، كما أن الوسائل الحديثة لم تظهر هنا أيضًا. وكذلك لا يُعرَف عدد الذين أتموا دراستهم من التعليم الابتدائي إلى التعليم العالي. وبالإضافة إلى ذلك، فهؤلاء الناس لا . . . يحصِّلون أي معرفة بشعبهم ولا بأصولنا وثقافتنا وعلاقاتنا الاجتماعية؛ بل كل ما يدرسونه غريب أجنبيٌّ. فمن الطبيعي إذن أن يصبح الناس عندنا محض مقلدين [للأساليب والتصرفات الغربية]، حتى ولو كانوا عاجزين عن التدقيق في أصول التصرفات التي يقلدونها. ويُعرَف هذا في المفردات الدينية [الإسلامية] بالتقليد.

طبيعة التقليد هي سوء الفهم، فأصل المسائل لا يكون معلومًا، ولا يُعلم إلا اسم المسألة أو عنوانها في الظاهر فقط. يشبه هؤلاء الناس الببغاء، وهو حيوان ماهر في تقليد عدَّة كلمات، فيبدو وكأنه يتقن هذا الأمر، في حين أنه لا يتقن إلا الأسماء. ومن الواضح أن عقل الببغاء عاجزٌ عن فهم كل كلمة وما تحمله من معانٍ.

وبالتالي، فلدى شعبنا في الجملة تصوراتٌ محدودة للكلمات الثلاث المذكورة في العنوان: «الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة»؛ وذلك لأنَّ كل كلمة منها تُفهم على نحوٍ محدود وجزئيٍّ. وهذا لا يحدث فقط بين غير المتعلِّمين أو الأقل تعليمًا؛ بل بين المتعلِّمين والطلاب الذين يشار إليهم الآن بالمثقفين؛ فكلهم تقريبًا لديه هذا الفهم المحدود للمصطلحات.

على سبيل المثال، يُعرَّف «الاقتصاد» بأنه المسائل المتعلِّقة بالثروة؛ ولذلك يُعَدُّ «البنك» - الذي يشار إليه باسم «البنك الوطني» - هو المفتاح لتحسين اقتصادنا؛ لأنَّ البنوك توصف باستمرار بأنها أداةٌ لإدارة الإيرادات أو الأرباح بين شركاء الشركات.

وهناك مَنْ يعدُّ «اقتصادنا» مرتبطًا بـ«مؤسسةٍ ماليَّةٍ»، ولا يرون أن بنك هولندا لا يُعَدَّ حقًّا البنك الوطني للشعب الهولندي. وعلى النحو نفسه، فإنَّ بنك إنكلترا ليس بنكًا وطنيًّا للإنكليز، وبنك فرنسا ليس بنكًا وطنيًّا للفرنسيين. ولكن في هذه البلدان الثلاثة يدرك الناس أن هذه البنوك هي «شركات رأسمالية»، تجمع أصول العديد من الناس من المجموعات الاقتصادية الواسعة، وتوكَّل عليها مجموعةً من الرأسماليين الذين يديرون تلك البنوك.

من ناحية أخرى، صُمِّمت جهود حزب Partai Sareikat Islam [أي: حزب الاتحاد الإسلامي] لعرقلة خسارة الأراضي المملوكة للسكَّان الأصليين بسبب قانون ملكيَّة الأرض، وللدعوة في الوقت نفسه إلى إعادة آلاف الفدادين من الأراضي، التي تحوَّل منها ملايين الروبيات. [...] هذه الجهود [والمنافع المترتبة عليها] لا تقتصر على كونها مجهودًا اقتصاديًّا مهمًّا؛ بل هي في الواقع تتعلَّق تعلُّقًا عميقًا باقتصاد أبناء وطننا.

والاقتصاد يمثِّل عندنا معنًى عظيمًا. وعلى الرغم من أن جهودنا لم تحقِّق بعدُ نجاحًا كبيرًا، فمن المفيد على الأقل تحرير العقول لتدرك أن اقتصادنا قد استسلم وأصبح يعتمد على الدولة الغربية التي تحكمنا؛ أي: هولندا. وفي الوقت نفسه، أصبح من المقبول في الجملة الآن أنَّ هناك هدفين ينبغي تحقيقهما في وقتٍ واحد، وهما: السيطرة على اقتصادنا، وإزالة سلطة رأس المال الأجنبي من اقتصادنا.

بيننا مَنْ يفخرون كثيرًا بجمع الموارد الوطنية في بنك وطني، لكنَّ هؤلاء لا يعتبرون جهود حزب الاتحاد الإسلامي في معارضة قوانين وراثة الأراضي بمثابة محاولة للحفاظ على رأس المال الوطني، مما يدلُّ على مدى انحطاط قيمته حقًّا عندهم.

كما يمكن اعتبار معارضة الحزب للربا ذات أهمية كبرى لاقتصادنا،

لا سيما عند مَنْ يريد أن يفكِّر وأن يفهم هذا. فعلى الرغم من عدم وجود حظر [قانونيّ] لممارسة الربا، فإنَّ تلك المعارضة سترفع وعي المواطنين الأصليين وخصومتهم تجاه الشركات المرتبطة بالربا، مثل مكاتب الرهن ومؤسسات الإقراض بالتقسيط. وسوف تصبح هذه الخصومة الداخلية قاعدةً خصبة للناس، لتأسيس شركاتهم الخاصَّة [التي لا تعتمد على الممارسات الربوية]، لتحل محلَّ هذه الشركات المخالفة.

وما تقدَّم يشكِّل تفسيرنا لفهم اقتصادنا واتجاهه، وهو أوسع من الفهم الضيق المستمد من التقليد.

فيما يتعلَّق بالمفاهيم الاجتماعية، فهؤلاء الواقعون في التقليد في الجملة ليس لديهم رؤية واسعة أيضًا. فهم يفسرون الوعي الاجتماعي بمعنى ضيقٍ للغاية؛ أي: مساعدة الناس على التغلُّب على البؤس والشقاء، ولا سيما باستخدام المستشفيات ومكافحة الأمراض وإنشاء منازل الفقراء ودور الأيتام، وتقديم المساعدات للمساكين، وتأسيس المدارس للتغلُّب على الجهل.

ولذلك، فإنَّ المنظمات التي تتولى ثلاثة أو أربعة أنواع من العمل الاجتماعي تُسمَّى «مؤسسة كذا الاجتماعية». ونظرًا لأنَّ هذه المؤسسات محددة حاليًّا في بلادنا، فإنَّ الأنشطة الاجتماعية في هذه المؤسسات هي أنشطة غير مهمَّة إلى حدٍّ ما، وغالبًا ما تهدف إلى تعزيز الاستعمار أو العلاقات الاجتماعية [الضيقة].

ولذلك، فإنَّ [هؤلاء المقلدين] لا يدركون حقًّا معنى الحركة الاجتماعية لحزب الاتحاد الإسلامي لجمع الزكاة، وتحسين إجراءات الزواج [الإسلامي]، وتطوير نظامنا التعليمي الخاص، وكلها تقوم على الدين وتستند إليه. ويتمثَّل [الجهد هنا في هيكلة هذه المؤسسات] في المساعدة في تقليل الصعوبات بين الطبقات الاجتماعية التي سبَّبتها الهوية الوطنية أو تسلسلات الهرمية الاجتماعية. ويتركَّز جهلهم على عدم فهمهم لما يتعلَّق بمعنى «التحسين» وبمعنى «الاجتماعي»؛ أي: العيش حقًّا في بيئة اجتماعية، ومواجهة كل خللٍ في العلاقات الاجتماعية. وفي الواقع، ينبغي أن تكون المواجهة وكذلك التحسين التالي لها نابعين من شبكة [اجتماعية شعبية]، تركِّز على إنشاء الأسر وتعليم الأطفال.

ولذا فإنَّ الأنشطة الاجتماعية المذكورة سابقًا والتي تزيد الأمور سوءًا، [يمكن تحويلها] إلى تقوية الظروف الاجتماعية التي انبثقت من الأساس الاجتماعي الخرب لهذه الأرض المستعمرة.

ولا حاجة بنا إلى مواصلة التوضيح والشرح، وفيما سبق الكفاية لمن يرغبون في مواصلة التأمُّل في هذه المسألة.

وأخيرًا نأتي إلى السياسة، هنا يعتقد المقلدون أن السياسة تجبرنا على المشاركة في الساحة السياسية ومواجهة أصحاب السلطة [أي: الهولنديين]. هذه النظرة تؤكِّد أن الأحزاب السياسية يجب أن تركِّز عملها على الحكومة والسيادة، و[تحديدًا] على الاستيلاء على السيادة بالقوة. وهذا التصور الأعمى الأصمُّ تلازمه نتيجته المباشرة، أنه إذا غابت القوة اللازمة لتحقيق هذا الهدف، فيجب التخلِّي عنه وطرحه جانبًا، وينبغي عندئذ أن يحلَّ محلَّه التركيز على «التنمية الاقتصادية» أو «التنمية الاجتماعية»، كخطوة أولى.

لكنَّهم ينسون أن التنمية الاقتصادية والاجتماعية في هذه الأرض المستعمرة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بنجاح السلطة الهولندية؛ ونتيجة لذلك، فكل جهد ممكن لمحاكاة التنمية الاقتصادية والاجتماعية [عندنا]، حتى إذا كان المقصود منها أن نكون في منافسة مع السلطة الهولندية، فهو يؤدي في الواقع إلى تعزيز النظام الاقتصادي والاجتماعي الهولندي. ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح في الجهود التبشيرية للبروتستانت والكاثوليك، وكذلك في انتشار البروباغاندا الصوفية، وكلها تدعم الاستعمار. ولذلك، فمن الواضح أن أيَّ جمعية أو مؤسسة ستقوم بجهودٍ في تلك المجالات ستصبح جزءًا من المسعى الاستعماري. وبالمثل، فالمنافسة بين مختلف البنوك الهولندية والشركات الهولندية الكبرى تعزز بيئة اقتصادية هي كالأساس للاستعمار الراهن. ولذلك، فلا شكَّ أن كلَّ الجهود المبذولة باسم القومية [الإندونيسية] هي جزءٌ من تلك البيئة الاقتصادية، وذلك يؤدي إلى تقوية البيئة [الاستعمارية] نفسها.

وفي الحقيقة، تعتمد «السيطرة الهولندية» على القوانين والسلطة السياسية التي تدير هذه الأرض المستعمرة. ولذلك فكل جهد [...] يعترف بمثل هذه «السيطرة» ويحاول في الوقت نفسه إزالتها من خلال المنافسة، سيجب

عليه بعد ذلك أن يواجه مزالق القوانين والسلطة السياسية التي تقف وراءه. ونتيجة لذلك، يجب على حركاتنا الاجتماعية والاقتصادية التي تركِّز على قضيتنا الوطنية أن تنخرط في السياسة، حتى لا تكون مجرَّد أدواتٍ للسلطة الاستعمارية الأجنبية.

هذا هو تفسيرنا، الذي يجب الإقرار بأنه صوابٌ وواضحٌ لأيٍّ جماعة عاقلة متأملة، وتدرك أنها في حاجة إلى مقاومة الإغراءات الدنيوية؛ كالربح والسعادة، التي قد ترتبط بها. ولا شكَّ أن التفسير السابق يوضِّح أنه في هذه الأرض المستعمرة لا يمكن الفصل بين الاقتصاد والرفاهية الاجتماعية والسياسة؛ ولذلك سيجد جميع المسلمين في هذه الأرض المستعمرة هذه الجوانب الثلاثة عند حزب الاتحاد الإسلامي. وهذا لأنَّ دين الإسلام - وهو أساس هذا الحزب - يحتوي على أساس تنظيم كل جوانب الحياة وتحسينها؛ كالاقتصاد والاجتماع والسياسة، وكذلك الجوانب الأخرى الموجودة والممتزجة بالحياة الإنسانية.

هل الحاج أغوس سالم رجل خطر؟

عندما كنتُ في هولندا، أجريت بعض الاتصالات لتعزيز حركاتنا العمَّالية والقومية هنا، وأبرمت اتفاقًا مع Netherlands Vak Verbond [أي: اتحاد التجارة الهولندي]. هذه المنظمة العمَّالية الهولندية، التي تضمُّ العديد من المنظمات والتي يبلغ مجموع أعضائها مائتين وأربعين ألف عضو، قد أشارت إلى أنها ستهتمُّ بالحركة العمَّالية عندنا، وتقدِّم الدعم لها، وقد يساعدون في تزويدنا ببعض ما ليس عندنا وتعزيز ما لدينا. وفي الانتخابات التي أُجريت للغرفة الثانية [للبرلمان الهولندي، في عام ١٩٢٩م]، حصل الحزب الاشتراكي الديمقراطي على أكثر من ثمانمائة ألف صوت، من مجموع ثلاثة ملايين ناخب، مما يعني: أن قرابة ربع المواطنين في هولندا يؤيدونه؛ وقد حصل على أربعة وعشرين مقعدًا في البرلمان نتيجة لذلك. اعترف هذا الحزب بحقِّ الشعب الإندونيسي في الحرية في بلاده، وتلقيت تأكيدات بأنَّ الحزب سيدعم حركتنا الوطنية للحصول على تلك الحرية.

يقتضي دعم هاتين الحركتين عدم تقديم المساعدات والدعم إلى مَنْ يعارضون مواقفهما الأساسية. ومن الواضح أن الحركات العمَّالية والسياسية

الوطنية تعارض بقوة الحركة الشيوعية والبلشفية التابعة لموسكو. وأما عندي، فكما هو مذكور بالتأكيد في [برامج] حزب الاتحاد الإسلامي نفسه، فإنَّ الحركة ليست متوافقةً مع برنامج حركة موسكو وتفكيرها؛ ولذلك فهذا الشرط ليس عائقًا [أمام تعاوننا مع المنظمات الهولندية].

وهكذا عندما غادرت هولندا، راجعت وعود المنظمتين العمَّاليتين في مقالة أرسلتها إلى مجلة De Strijd [أي: النضال]، وهي عضو في اتحاد التجارة الهولندي، ويقرؤها جميع أعضاء المنظمة البالغ عددهم مائتين وأربعين ألف عضو. وأوجزت في المقال مصالح حركتنا هنا، بحيث تكون أفعالنا في إدارة هذه الحركة معروفةً ومفهومةً لدى منظمات العمل الحديثة في هولندا. وحقًّا يجب علينا ألَّا نقدِّر فقط استعداد الشخصيات البارزة في هذه الحركات الحديثة [لاحتضان قضيتنا]؛ بل يجب أن نكتسب اهتمام وتعاطف الآلاف من أتباعهم أيضًا. وقد ذكرت رأيي في أن الحركات العمَّالية الهولندية أولت اهتمامًا للأحوال هنا [في الجزر الهندية]؛ لأن تلك الأحوال تؤثر في نضالهم الاقتصادي والسياسي ضد أعدائهم؛ أي: الرأسماليين والإمبرياليين في بلادهم وفي العالم الأوسع. وذكرت اعتقادي أنه عندما يصبح فهم العمَّال الهولنديين لأصول حركتنا أكثر اكتمالًا، سيكونون أكثر وعيًا بكيفية التلاعب الذي يجري في هذه الأرض المستعمرة التي تحكمها هولندا، لتوليد مكاسب مفرطة لعددٍ صغيرٍ من الرأسماليين والبرجوازيين الهولنديين؛ أي: الأثرياء وأصحاب المناصب المهمَّة. وهذا في الوقت الذي لا يحصل فيه العمَّال الهولنديون على مكاسب مماثلة؛ بل لا يحصلون إلا على نقيض ذلك تمامًا. ونظرًا لوجود هذه الأرض المستعمرة، فإنَّ أصحاب المناصب والأثرياء لا يحرصون على تطوير الصناعة وعلى زراعة الأراضي في بلادهم؛ كما كان يجب عليهم. فهاتان المجموعتان، اللتان تتمتَّعان بالسلطة، مكتفيتان برأس المال المستثمر في مجالات التجارة والنقل البحري وزراعة الأراضي والتعدين، المرتبطة بهذه الأرض المستعمرة. وفي الوقت نفسه، لم تطور هاتان الطبقتان المؤثرتان النظام الاقتصادي الهولندي. ونتيجة لذلك، نلاحظ أن العمَّال الهولنديين ليسوا أفضل حالًا من العمال الأوروبيين؛ كالعمَّال في السويد والنرويج والدنمارك، التي ليس لديها مستعمرات. كما يوجد في هولندا مائة ألف فقير، يعيشون في فقر وبطالة. أمَّا الأثرياء وأصحاب المناصب الرفيعة، الذين هم أعداء العمَّال في

الاقتصاد والسياسة، فقد اكتسبوا قوةً. وفي حين أن هولندا تمتَّعت بالديمقراطية لمئات السنين، فإنَّ السلطة المطلقة أصبحت في أيدي المحافظين الرجعيين، من الأثرياء وأصحاب المناصب الرفيعة.

هذا تقريبًا هو رأيي المنشور في المجلة العضو بالحركة العمَّالية الهولندية، التي يمكن مراجعتها لمن شاء؛ ولكن ليس من الضروري توسيع النقاش [في هذه المرحلة]. فذلك الرأي لن تستوعبه أذهان العمَّال الهولنديين في سرعة، حيث خدعهم أبناء بلدهم من الأثرياء وأصحاب المناصب لأكثر من ثلاثمائة عام.

ومن ناحية أخرى، تشعر هذه النخبة الحاكمة أنَّ هذا الموقف «خطير» ويمثِّل تهديدًا كبيرًا لهم. إنهم يدركون تمامًا أنه عندما تنفتح أعين العمَّال الهولنديين على الوضع الحقيقي، فسوف يغيِّرون مسارهم، وستقوم حركاتهم جيدة التنظيم بحملاتٍ قوية تعارض وترفض وتناضل في النهاية لوضع حدٍّ لاستغلال هذه الأرض المستعمرة. وسوف يعتبرونها انتهاكًا للحركة العمَّالية الهولندية نفسها، بما يؤثر سلبًا في مصيرها.

ولذلك، فلا عجب أن تكون صحيفة Soerabaiaas Handelsblad [أي: الصحيفة التجارية في مدينة سورابايا]، وهي صوت البرجوازيين الهولنديين هنا، قد انزعجت وتصرَّفت كالكذاب الذي انكشفت أسراره. فقد ذكرت إنكارها للواقع الذي لا يمكن إنكاره؛ كالكذاب العاجز عن إنكار الحقيقة الواضحة. إن مصيرها محتومٌ. وهي تدرك أن ولاءها الأول والرئيس إنما هو للإدارة الهولندية هنا، التي ورثت هذه الأرض المستعمرة عن جمعية تجارية [وهي شركة الهند الشرقية الهولندية]. [ومهمَّة تلك الإدارة] ليست سوى مواصلة جني الأرباح من المشروعات التجارية، على النحو المعبَّر عنه في سياسات مملكة هولندا، التي تواصل دعمها لمصالح رأس المال الهولندي الخاص. لم يغِبْ هذا كله عن بال الصحيفة؛ فلذلك تسعى إلى تضليل [قرائها] فيما يتعلَّق بتصدي حركتنا [للسلطات الهولندية]، الذي يهدف إلى الدفاع عن حقوقنا وحياتنا في [. . .] بلادنا. [. . .]

«هذا أمرٌ خطير»، كما تقول الصحيفة. «من الواضح أنه لا يمكن وصف أي سياسيٍّ محليٍّ بأنه «رجل سياسة»؛ لأنه لا أحد منهم لديه غرض آخر سوى التعبير عن كراهية هولندا». أمَّا الحاج أغوس سالم، فهي تضيف

أنه يصعب فهم أهدافه الأساسية، وربما كان لديه هدفٌ أعلى بقليلٍ من أصدقائه السياسيين، لكن حتى هذا الرجل لا يختلف عنهم فهو يريد التحرُّر من هولندا. وبالإضافة إلى ذلك، فإنَّ هذا الحاج ـ الذي يستغلُّ لقبه ـ هو في الواقع أكثر خطورةً؛ نظرًا لتعليمه السياسي العالي، كما أنَّ معرفته قد ازدادت مؤخرًا بسبب الخبرة التي اكتسبها خلال رحلته إلى هولندا. لقد استطاع أن يتواصل مع الحركات العمَّالية الهولندية في مجالات التنظيم الجماهيري والسياسة؛ ولذلك فهو ينقل المعلومات الآن إلى الحركات العمَّالية الهولندية.

هذا تقريبًا هو النقد الذي ذكرته الصحيفة التجارية في سورابايا. ولا شكَّ أن الأمين لن يكون موضع تقدير واحترام إلا عند غيره من أهل الأمانة. كما أنَّ المخادع الخائن سيعجز عن تقدير أمانة الناس. وبناءً على ذلك، فلم يفجؤنا عدم تقدير الصحيفة لأمانة توجهات حركتنا. إنَّ [الإندونيسيين] إذا تحرروا من هولندا، سيصبحون شعبًا حرًّا، يحكم نفسه في بلاده!

وها هنا سؤال آخر: «هل تريد حكومة جزر الهند الشرقية الهولندية، وهي في الوقت الراهن وكيلة عن الأثرياء وأصحاب المناصب المهمَّة، ممارسة سلطتها دون حتى أن تنظر في تطلُّعات الإندونيسيين الذين ينتمون إلى هذا الوطن؟»، أم أنَّ حكومة جزر الهند الشرقية الهولندية هي حكومة محترمة، تمارس سلطتها وفقًا لروح العصر؛ أي: تتحمَّل مسؤولية إعداد هؤلاء الناس لتنمية مواهبهم المستقلة، حتى يكون للإندونيسيين بلدهم المستقل؟

إنها تلك الرغبات الأساسية والمصالح المكتسبة للنخبة الثرية الراسخة التي تريد استمرار الأحوال الموضَّحة في السؤال الأول. ولسوء الحظِّ أنه خلال الحقبة الراهنة، لم تحظَ الكرامة الإنسانية والتصورات [الإنسانية] المقبولة عند جميع الأمم المحترمة في العالم باهتمامٍ يُذكر إلا عند مَنْ يفهمون السؤال الثاني.

من الثابت أنَّ الصحيفة التجارية في سورابايا تمثِّل الفكر على الطراز القديم. ولذلك فسوف نحافظ على هدوئنا وننتظر حقبةً لاحقةً يتبيَّن فيها صحَّة موقفنا وقضيتها. ونقول إلى كتَّاب تلك الصحيفة والمجتمع الذي تخدمه: «وداعًا لنزعتكم المحافظة!».

الفصل الخمسون

أحمد حسن

سؤال وجواب

كان أحمد حسن (سنغافورة وإندونيسيا، ١٨٨٨ ـ ١٩٥٨م) معلِّمًا ومناظرًا وحداثيًّا عتيدًا. وكان ينتمي إلى سلالة التاميل، ووُلِد في سنغافورة، وتلقَّى تعليمه الإسلامي الأساسي على يد والده، وعلَّم نفسه بعد ذلك. عمل أحمد حسن في تجارة الملابس وأعمال الصحف في سنغافورة، ثم هاجر في أواخر الثلاثينيات من عمره إلى باندونغ في إندونيسيا، حيث انخرط في مجموعة دراسية دينية تُسمَّى Persatuan Islam (أي الاتحاد الإسلامي). لعب حسن دورًا قياديًّا في هذه المجموعة، داعيًا إلى المعارضة القوية للقومية العلمانية، والإسلام التقليدي، والعمل التبشيري المسيحي، والحركة الأحمدية (وهي فرقة بدعية تنتسب إلى الإسلام)، والنظام الاستعماري الهولندي. وقد اعتقد أحمد حسن أن التقليدية الإسلامية ومنهج التقليد الأعمى لأئمَّة الشريعة والفقه القدماء قد سمحت للركود والجمود بخنق الدينامية الإسلامية، وأنه لا يمكن علاج هذا الوضع إلا من خلال النظر المفتوح في المصادر الدينية. كان أيضًا غزير الكتابة، وساهم في إنشاء أدب إسلاميٍّ جديد باللغة الإندونيسية، ومن ذلك تفسير للقرآن، والعديد من الأعمال حول العقيدة الإسلامية، ومجموعة طويلة من الآراء الفقهية التي أسست للموقف الحداثي للممارسات الإسلامية. وتوضِّح الأعمال المختارة للترجمة هنا تفكيره الأساسي في الجدل بين التقليدية والحداثية. وإلى جانب هذا، نقدِّم ثلاث فتاوى فقهية حول خطبة الجمعة في الملايو، وموقف العرب في المجتمع الإندونيسي،

لبيان أمثلة على تفكيره واستخدامه للمصادر الإسلامية(١).

Source: Ahmad Hassan, *Soal-Djawab (Question and Answer)* (Bandung, Indonesia: Diponegoro, 1968-1969), pp. 388391, 203-205, 463-465, 383-384, 581. First published in 1931-1934. Translation from Indonesian by Akhmad Minhadji. Introduction by Howard M. Federspiel.

ترجم المقال من اللغة الإندونيسية [إلى اللغة الإنكليزية] أحمد منهاجي.
وكتب المقدمة: هاورد فيدرشبيل.

---

(١) G. F. Pijper, *Studien over de geschiedenis van de Islam in Indonesia 1900-1950 (Studies on the History of Islam in Indonesia, 1900-1950)* (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1977), pp. 120-134; Howard M. Federspiel, *The Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Modern Indonesia Project, 1971); Akhmad Minhadji, "Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)," Ph.D. dissertation, McGill University, 1995.

سؤال وجواب

القبول غير المشروط لعلماء الدين:

سؤال: هل يجوز للمسلمين أن يضعوا ثقتهم في علماء الدين وهل يجوز لهم تقليدهم؟

الجواب: هذان السؤالان متشابهان بالفعل؛ أي: هل يجوز في المسائل الدينية طاعةُ العلماء دون دليل من القرآن أو سُنَّة النبي ﷺ [الموحاة إليه]؟ وللإجابة على هذه المسألة، علينا أولًا أن نفهم بعض المصطلحات: كالاجتهاد، والاتباع، والتقليد، وكذلك المجتهد، والمتبع، والمقلد.

كلمة الاجتهاد تعني في الأصل «المجهود» أو «الجهد»، وعرَّفه العلماء الكلاسيكيون بأنه بذل الجهد لمعرفة الحكم الشرعي في القرآن والسُّنَّة وتطبيقه على المسائل الصعبة التي لم ترد في نصّ. وذلك يستلزم منهم البحث عن الإجابة في القرآن والحديث، عن طريق الاجتهاد والقياس [المعقَّد]. والقادر على القيام بذلك النظر المفتوح يُسمَّى المجتهد.

يحتاج المجتهد إلى الإلمام باللغة العربية، من أجل فهم الأصول فهمًا واضحًا، وكذلك معرفة اللغة عمومًا، ولا يجب أن يكون عربيًّا. ولا شكَّ أنَّ الاجتهاد متعيِّن فيَ النوازل، ولا سيما عند حدوث مشكلاتٍ ومسائل جديدة لم ترد القواعد الحاكمة عليها صراحةً في القرآن والسُّنَّة. ففي مثل هذه المسائل، يجب على القاضي أو إمام المجتمع المسلم أن يقارن ويتحرى في الفقه الحالي، مع الاستدلال والاستنباط من القرآن والحديث. والمثال على هذا الزكاة المفروضة على بعض المحاصيل، ففي زمن النبي محمَّد ﷺ، كان المسلمون يخرجون الزكاة حبًّا [كالشعير والبُرِّ]، وكانت

الزكاة تُعطى للمحتاجين، أو تستخدم في الخدمة العامَّة، أو توزَّع بغير ذلك من الطرق. ولكن الآن، لا يوجد هنا [في إندونيسيا] تلك الحبوب؛ بل الأرز؛ ولذلك فزكاة المحتاجين ستخرج من الأرز. في هذه الحالة يمكن استخدام القياس[٢]. وهذا الاجتهاد ممدوح في التعاليم الدينية؛ بل هو واجب على القادر عليه.

أمَّا الاتباع، فمعناه عند أكثر العلماء: قبول القول بناءً على أمر النبيِّ ﷺ ونهيه وفعله، أو فعل أصحابه، أو اكتشاف الأوامر والنواهي والسلوك من قراءة المرء بنفسه أو من سؤاله لعلماء الدين. [...]

والقائم بالاتباع يُسمَّى: المتبع. ولا يجب على هؤلاء معرفة اللغة العربية بالضرورة؛ لأنهم لا يلزمهم سوى فهم العلَّة الشرعية والدليل على أعمالهم الدينية اليومية، ولا يؤمرون بالاجتهاد في البحث كالمجتهد الذي يقيس ويختار أقوالًا فقهية وما إلى ذلك. فها هنا طريقتان فقط للسعي إلى الفهم الصحيح للتعاليم الدينية: الاجتهاد والاتباع، ولا توجد طريقة أخرى مقبولة بخلافهما.

في عصر الصحابة، كان عدد المجتهدين صغيرًا، وكان معظم الصحابة متبعين؛ ولكن لم يكن أحدٌ منهم مقلِّدًا؛ لأنهم كانوا إذا جهلوا حكمًا سألوا النبيَّ ﷺ أو غيرهم من الصحابة[٣].

والمتبع إذا وجد قولَيْن لعالِمَيْن في مسألة واحدة يجب عليه أن يتحقَّق بعناية من القول الأرجح والأقوى. فقد يذكر أحد العلماء حديثًا عن النبيِّ ﷺ يسمح لنا بقراءة الفاتحة خلف الإمام في صلاة الجماعة، ويذكر غيره حديثًا آخر يمنع ذلك؛ ففي تلك الحالة، يجب على المتبع أن يتحقَّق بعناية من حجج القولين لمعرفة أي القولين أرجح. ولا يصلح أن يقول المتبع: «لا يمكنني أن أتحقَّق من صحَّة أيٍّ منهما، لأنني لست عالمًا»؛ لأنه إذا كان هذا صحيحًا، فسيكون أي شيء ممكنًا!

---

(٢) القياس هو الوسيلة المناسبة هنا؛ لأن الحديث الذي رواه البخاري ومسلم يذكر إخراج «الطعام»، واللفظ المستخدم فيه عام.

(٣) لكنهم لم يسألوهم عن رأيهم في المسألة، بل عن الدليل أو الأصل المعمول به.

هذه المشكلة التي يواجهها المتبع تشبه مشكلة النقود المزيفة، فالواجب على جميع الناس أن يجتهدوا في معرفة هل أموالهم مزيفة أم لا؛ ولا يمكن لأحدٍ أن يقول: لا أستطيع أن أتحقَّق من ذلك؛ لأنني لست مصرفيًا. [...]

أما التقليد، فيُعرَّف عادةً بأنه قبولُ الحكم أو القول دون معرفة الدليل من القرآن والسُّنَّة، وفاعل التقليد يُسمَّى: المقلِّد. وهذا التقليد بلا حجَّة ممنوع في الدين بلا شكٍّ، فقد أمر الله تعالى بذلك بوضوح في القرآن: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، كما قال: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٧﴾ [النحل: ٤٣]. وسؤال أهل الذكر؛ يعني: سؤالهم عن الأصول الواردة في القرآن، وليس عن آرائهم في المسألة.

وليس ربنا وحده الذي ينهى عن هذا المنهج [الذي يعطِّل التفكير]؛ بل الأئمَّة الذين يقلِّد الناس أقوالهم بلا حجَّة أيضًا. فالإمام أبو حنيفة [نحو ٦٩٩ ـ ٧٦٧]، على سبيل المثال، منع أتباعه من العمل بالتقليد، كما حذَّر أكبر تلاميذه أبو يوسف أصحابه من التقليد. وهذا يصدق أيضًا على [غيره من المؤسسين للمذاهب السُّنيَّة الكبرى التقليدية]، الإمام مالك [ابن أنس، ٧١٠ ـ ٧٩٦]، والإمام [أبو عبد الله محمد] الشافعي [٧٦٧ ـ ٨٢٠]، وأبرزهم في ذلك الإمام [أحمد بن] حنبل [٧٨٠ ـ ٨٥٥]، الذي قال: «لا تقلِّدني ولا تقلِّد مالكًا ولا الشافعي، وخُذْ من حيث أخذوا».

وعندنا أنَّ موقف المسلمين التقليديين الذين يعملون بالتقليد دائمًا هو موقفٌ غير معقول، فهم يدَّعون أنهم يقلدون أئمتهم، في حين أن هؤلاء الأئمَّة أنفسهم يمنعون من التقليد بوضوح، اتباعًا للقرآن والسُّنَّة. فهل يحقُّ لمن لا يستند في مسائله إلى القرآن والسُّنَّة، وكذلك لا يتبع العلماء السابقين فيما استندوا فيه إلى القرآن والسُّنَّة؛ أن يدَّعي أن هؤلاء أئمته في الدين؟

وبالإضافة إلى ذلك، يؤكِّد الناس هنا [في إندونيسيا] أنهم أتباع المذهب الشافعي، لكنهم يعجزون عن تقديم دليلٍ واحدٍ من كلام الشافعي يجيز التقليد. ودائمًا ما يذكر المعلِّمون الدينيون أنَّ فهم القرآن والحديث أمرٌ صعبٌ، ويتطلَّب علمًا لا يعلمه كلُّ أحد. فيدَّعون أنه يكفي الناس في عصرنا أن يتبعوا ما قاله علماؤنا الذين أخذوا علمهم عن كبار العلماء ومشاهير

الأئمَّة في القرون الأولى من الإسلام. ولكن أمام هذا التوضيح، يمكن القول إن القادر على الاجتهاد يجوز له فعل ذلك عند الضرورة؛ وأما سائر المسلمين فعليهم أن يعملوا بالاتباع. أما التقليد، فهو ببساطة غير جائز.

لغة خطبة الجمعة:

سؤال: هل هناك دليل دينيٌّ يبيح استخدام لغة غير العربية خلال خطبة الجمعة؟

الجواب: في القرآن الكثير من الآيات التي تحثنا على التفكير باستمرار والسعي إلى فهم ما يحيط بنا، وأن نتحلَّى بالذكاء والعلم؛ وفي الوقت نفسه، تنعى على مَنْ يفعلون عكس ذلك، وتؤكِّد العديد من الأحاديث أيضًا أهمية العقل وتذمُّ الحماقة.

لقد جاء في القرآن: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤]. ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩]. تشير هاتان الآيتان بوضوحٍ إلى أن القرآن يجب ألَّا يُتلى دون تدبُّر وفهمٍ صحيحٍ لما فيه.

ويمكن أن يقال هذا أيضًا في خطبة الجمعة، إذا كان القرآن يذمُّ مَنْ يقرؤه دون فهمٍ وتدبُّر، فهل من الممكن أن يقالَ إن الذين يقرؤون الخطبة والذين يستمعون إليها دون فهمها هم مِمَّنْ يجلُّهم الله تعالى؟ لا شكَّ أن النبيَّ ﷺ كان يخطب باللغة العربية؛ لكنه كان عربيًّا ويخطب في أرضٍ عربية، وكان جميع من يستمع إليه من العرب، ولكن هذا لا يعني أنه لا يمكن أن تكون الخطبة بلغةٍ أخرى، وكل قادر على التمييز سيدرك أننا مأمورون بالإنصات إلى الخطبة، لا إلى اللغة العربية، التي هي بناء إنسانيٌّ في نهاية المطاف، وليست منهجًا لازمًا للخطيب. والأهمُّ من ذلك أن معظم الخطباء ـ إن لم يكن جميعهم ـ لا يفهمون حتى مضمون خطبتهم [حيث تُكتب لهم ويكتفون بقراءتها].

أليس من الحماقة ومما يخالف العقل إذن أن يقال إن ديننا يأمرنا بأن تكون الخطبة باللغة العربية، أمام مَنْ لا يفهمون اللغة العربية؟ إذا كان المقصود من يوم الجمعة [في الشرع] الاستماع إلى تلاوة باللغة العربية،

فالأفضل أن يستمع الناس ببساطة إلى تلاوة القرآن. لكنَّ الهدف الرئيس من الخطبة هو النصيحة الدينية، والتدبُّر، والتعليم، والنصيحة والتدبُّر ممتنعان إذا كان المستمع لا يفهم ما يسمعه.

وليس في القرآن أو السُّنَّة دليلٌ يوجب أن تكون الخطبة باللغة العربية، وكذلك ليس فيهما دليلٌ ينهى عن الخطبة بلغة يفهمها المستمعون، ولو كان الأمر كذلك لوجب على جميع المسلمين أن يتعلَّموا اللغة العربية، وليس في الأدلَّة أيُّ إشارة إلى ذلك أيضًا.

إذا أصرَّ بعض الناس على وجوب الخطبة باللغة العربية؛ لأن النبيَّ ﷺ كان يخطب باللغة العربية، فيجب عليهم أيضًا أن يقولوا بأنه لا يجوز عقد الزواج إلا باللغة العربية؛ لأن النبيَّ ﷺ تزوج وزوَّج غيره باللغة العربية. ويلزمهم أيضًا أن يقولوا بعدم جواز نصح الناس بأيِّ لغة إلا اللغة العربية؛ لأن النبيَّ ﷺ كان دائمًا يتكلَّم باللغة العربية.

فإذا قيل إن الفكرة نفسها تنطبق أيضًا على الصلوات الخمس؛ أي: إنه يمكن ترجمتها أيضًا. لكننا نقول بوضوحٍ إنه يجب التمييز بين الخطبة والصلاة. فالغرض من الخطبة هو النُّصح والتدبُّر، والخطبة ليست كلمة واحدة لا تتغيَّر؛ بل تتغيَّر بحسب الزمان والمكان والضرورة. ولذلك فإنَّ مثل هذه النصيحة يجب أن تكون بلغةٍ يفهمها المستمعون؛ لأنها إذا كانت باللغة العربية فلن يفهمها مَنْ لا يفهمون العربية. أما النصوص التي تُقرأ في الصلاة، فقد شرعها النبيُّ ﷺ شرعًا دائمًا، ولا تتغيَّر أبدًا. [...]

يجب أن يدرك المسلمون أن التعاليم الدينية تنقسم إلى قسمين: أي إلى مسائل العبادة، ومسائل السلوك العام. وكل ما يدخل في العبادة يجب القيام به وفقًا لما قام به النبيُّ ﷺ. وهذا يشمل الصلاة، [...] التي يجب أن تكون باللغة العربية، كما كان يصلي النبيُّ ﷺ في أثناء حياته، فكانت صلاة النبيِّ ﷺ لا تختلف من وقتٍ لآخر، ومن مكانٍ لآخر؛ ولذلك فنصوصها دائمةٌ لا تتغيَّر.

أما المسائل التي ليس فيها عبادة مخصوصة؛ أي: المسائل المتعلِّقة بالممارسات العامَّة، مثل النصيحة والدعاء، فلم يكن النبيُّ ﷺ يواظب عليها على صورة واحدة، كما كان يفعل في العبادات المخصوصة. ولذلك فيجوز لنا أن نفعل ذلك أيضًا، ويجوز لنا استخدام أي لغة مناسبة في ذلك.

من المعقول أن يقال إنه إذا وجب أن تكون النصيحة والدعاء باللغة العربية، فسينتج من ذلك أنه لا يجوز لكل المسلمين أن يستعملوا لغةً أخرى غير العربية، وهذا باطل بلا شكٍّ. [وأيضًا]، إذا قيل إن الخطبة عبادة مخصوصة، فيلزم أنه لا يجوز تغيير مضمونها أبدًا، ولكان الواجب أن تُتلى خطب النبيِّ ﷺ، كما هو الحال في الصلاة. ولكن إذا نظرنا إلى المسألة على أنها ممارسةٌ لا عبادة مخصوصة، فلا يوجد ما يمنع من أن تكون الخطبة بلغةٍ غير العربية. وفي الواقع، إنَّ الغرض الوحيد من الخطبة هو النصيحة.

يزعم بعض علماء الدين التقليديين أنه لا يجوز أن تكون الخطبة إلا باللغة العربية، سواءٌ كان المستمعون يفهمونها أو لا، أو كان الخطيب يفهمها أو لا. [فعندهم] يجب أن تكون الخطبة باللغة العربية؛ لأن النبيَّ ﷺ كان يخطب باللغة العربية(٤)....

ولنا أن نسأل هؤلاء العلماء: لماذا يقدِّمون النصيحة دائمًا [خارج الصلاة] بلغاتٍ غير العربية؟ فالنبيُّ ﷺ لم يفعل ذلك قطُّ. وإذا أمكن أن تقوم دولة إسلامية، فواضح أن الصواب هو إلزام جميع الناس بالتحدُّث باللغة العربية، حتى يتسنَّى لجميع الشعوب الإسلامية في العالم أن تتكلَّم بها، فيسهل التواصل بين المجموعات المختلفة. ولكن في زماننا هذا هنا [في إندونيسيا]، إذا اقتصر الإنسان على الحديث باللغة العربية، فلن يفلح.

الفخر بالنَّسَبِ والأهمية القَبليَّة:

سؤال: وفقًا للشريعة الإسلامية، ما موقف الذين يفتخرون بأنهم من نسل النبيِّ ﷺ، أو بلقبهم الملكي، أو لكونهم عربًا، وما إلى ذلك(٥)؟

---

(٤) هؤلاء التقليديون إذا كان الحديث على هواهم استدلوا به مباشرةً، أما إذا خالف ما يريدون ذهبوا إلى تقليد الأئمَّة السابقين؛ لأنهم ليسوا «علماء» ولا يمكنهم الاستدلال بالحديث مباشرةً. وهذا بلا ريبٍ خَيْرُ طريقة في الاستدلال. [المؤلف يسخر من تناقضهم هنا. (المحرر)].

(٥) كان العرب في جنوب شرق آسيا آنذاك ـ ولا سيما المنتسبون إلى النبي ﷺ ـ يعدون أصحاب مرتبة اجتماعية أعلى من الإندونيسيين. (المحرر)

الجواب: لقد حكم الله تعالى في القرآن في هذا بالفعل فقال: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]. وقال النبيُّ ﷺ أيضًا: «**لا فضل لعربيٍّ على أعجميٍّ، ولا لأبيض على أسود، ولا لأسود على أبيض؛ إلا بالتقوى**».

من الآية والحديث يمكننا أن نقول إن جميع البشر متساوون، والتفاضل بينهم إنما يكون بأعمالهم الحسنة في حياتهم، وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية. وفي آيةٍ أخرى من القرآن، أشار الله تعالى بوضوحٍ إلى أنه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠].

إذا افتخر بعض الناس بكونهم من نسل الأنبياء، فليعلموا أننا جميعًا من شجرة واحدة؛ فكلنا أبناء النبي آدم عليه السلام. وعلاوة على ذلك، إذا افتخر بعض الناس بكونه عربيًّا، فأخبروهم بأنهم أيضًا من نسل اليهود، الذين ينتمون إلى الجذور نفسها. وأيضًا إذا افتخر الإنسان بكونه من سلالة الملوك، فيقال له إن الملوك كانوا بشرًا مثلنا، ولم يصبحوا ملوكًا إلا لأنهم ملكوا وحكموا، أو حتى انتزعوا الملك من غيرهم من الملوك، وكان أنصار الملكيَّة يؤيدونهم ويساعدونهم دائمًا.

وبالإضافة إلى ذلك، يرشدنا ديننا إلى عدم التفاخر أو مطالبة الآخرين برفعتنا دون سبب؛ بل يرشدنا إلى العمل الجادِّ من أجل ازدهار المجتمع، على أساس الأحكام التي شرعها الله، لكي يحترمنا الآخرون. ولذلك فلا ينبغي أن نفخر لكوننا من نسل هذا أو ذاك، فهذا التصرف يذمُّه الدين. وكما يقول أحد الأمثال العربية:

إذا الغصنُ لم يُثمر وإن كان شعبةً   من المثمرات اعتدَّه الناسُ في الحطب

الزواج بامرأة من نسل النبيِّ:

سؤال: في كل يوم تقريبًا نقرأ في الصحف عن مشكلات المنتسبين إلى نسل النبيِّ ﷺ، والسؤال هو لماذا لا يمكن أن تتزوج المرأة من نسل النبيِّ ﷺ من غير عائلتها؟ فما حكم الشريعة في أصحاب هذه الفكرة؟

الجواب: إنَّ المصادر الرئيسة للشريعة الإسلامية؛ أي: القرآن والسُّنَّة النبوية، لا تحظر ولا تمنع بل تجيز زواج المرأة المسلمة من أيِّ رجلٍ

مسلم، من أيِّ أمَّة أو عِرق. وأما الذين يمنعون من زيجة معينة بسبب الخلفية العائلية، فهم يحرمون ما أباحه الله. ويمكننا أن نتجاوز عن الذين لا يعرفون الشريعة الإسلامية، أما الذين يعرفونها وما زالوا يتبعون هذه الفكرة، فيجب أن نسألهم: ما حكم الشريعة فيمن يحرمون ما أحلَّ الله؟

الفصل الحادي والخمسون

محمد هاشم الأشعري

بعض النصائح

يُعَدُّ كاي حاج محمد هاشم الأشعري (جاوة، ١٨٧١ ـ ١٩٤٧م) أحد أكثر الزعماء الدينيين احترامًا في القرن العشرين. تلقّى تعليمه في مدرسة والده في جاوة، ثم مزيدًا من الدراسات في مكة، وأسس عدّة مدارس دينية في جاوة الشرقية ودرَّس فيها، وكان المنظِّم الرئيس لجمعية نهضة العلماء في عام ١٩٢٦م، وقاد تلك الجمعية حتى وفاته في عام ١٩٤٥م. وكان ناشطًا في السياسات القومية، واعتاد الدعوة إلى مزيدٍ من الوحدة بين المسلمين في حركة الاستقلال. كان الأشعري شخصيةً انتقاليةً بين التقليدية والحداثة في الفكر الديني الإسلامي، وتمسَّك بقوة بأهمية المذاهب الفقهية الإسلامية التقليدية، قائلًا إنها تحمل حقيقة العقيدة الإسلامية. وفي الوقت نفسه، ترك مجال التأويلات الجديدة مفتوحًا أمام العلماء الذين تأهلوا وظلُّوا داخل الحدود التقليدية. قدَّم هاشم الأشعري طرقًا جديدًا للتدريس في مدارسه، وشجَّع ابنه وطلابه المقربين على إجراء المزيد من التجارب في موضوعات التدريس وأساليبه. كما سعى إلى المصالحة مع الحداثيين، لكنهم كانوا يرفضونها عادةً؛ وفي الوقت نفسه، يبدو أنه أقنع الكثيرين في المجتمع الإسلامي بإخلاصه. وفي المقال الذي اخترنا ترجمته ـ وهو خطاب ألقاه في عام ١٩٣٥ أمام جمعية نهضة العلماء التي شارك الأشعري في تأسيسها ـ دعا إلى الوئام بين التقليديين والحداثيين، ووصف المجتمع الإسلامي بأنه متسامح ويتسع للجميع، على الرغم من أن خصومه لم يروا أنه وجهوده يحقِّقان هذه الأهداف[1].

---

(١) Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun* (The Hague, Netherlands: Van Hoeve, =

Source:*Kyai Haji* Muhammad Hasyim Asy'ari, "Beberapa Nasehat Kyai Haji Muhammad Hasyim Asy'ari" (Some Advice of *Shaykh* Hasyim Asy'ari), in *Pesan-Pesan Dua Pemimpin Besar Islam Indonesia (The Messages of Two Great Leaders of Indonesian Islam)*, edited by Abdul Munir Malkan (Yogyakarta, Indonesia: Medio, 1986), pp. 16-20.

ألقيت الكلمة في عام ١٩٣٥م.

ترجم الكلمة من اللغة الإندونيسية [إلى اللغة الإنكليزية]: لاثيفول خُلُق، وكتب المقدمة: هاورد فيدرشبيل.

1958), pp. 151 and forward; Aboebakar Atjeh, *Sejarah Hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan Karangan= Tersiar (Biography of K.H.A. Wahid Hasjim and His Various Writings)* (Jakarta, Indonesia: Kementerian Agama, 1957); Lathiful Khuluq, "K.H. Hasyim Asy'ari's Contribution to Indonesian Independence," *Studio Islamika*, volume 5, number 1, 1998, pp. 46-67; Lathiful Khuluq, *Ajar Kebangunan Ulama: Biographi KH. Hasyim Asy'ari (Training Religious Scholars: Biography of K.-H. Hasyim Asy 'ari)* (Yogyakarta, Indonesia: LkiS, 2000).

بعض النصائح

بسم الله الرحمٰن الرحيم

من أفقر العباد إلى الله، محمد هاشم الأشعري . رَحِمَهُ اللهُ ووالديه والأمَّة. آمين.

إلى إخواني المسلمين المحترمين من العلماء والعامَّة. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

بلغني وجود غضبٍ وتباغضٍ ونزاعاتٍ بينكم في الوقت الحاضر، وأنا أعلم أسباب هذا الوضع؛ إنما وقع هذا لأنهم غيَّروا كتاب الله القرآن والحديث والسُّنَّة النبوية واستبدلوا بهما غيرهما، مع أنَّ الله الرحمٰن الرحيم قد قال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠].

في الوقت الحاضر، يتَّخذ بعض أفراد الأمَّة إخوانهم المسلمين أعداءً، ولا يريدون إصلاح الأخوة بينهم؛ بل يريدون إفسادها. وقد قال النبيُّ ﷺ: **«لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانًا»**. وكثير من الناس في هذه الأيام يتحاسدون ويتدابرون ويتباغضون، ويعادي بعضهم بعضًا.

أيها العلماء المتعصِّبون للآراء الضيقة! كفوا عن تعصُّبكم في أمر الفروع؛ فالعلماء على قولين، فقال بعضهم إن كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ، وذهب بعضهم إلى أن المصيبَ واحدٌ، ولكنَّ المجتهد يُثاب ويؤجر على اجتهاده، حتى إذا كان قوله غير صحيحٍ.

إنني أطلب من إخواني أن يتركوا عقلية التعصُّب والتحزُّب، وأن يكفوا عن الأهواء المردية، جاهدوا في سبيل الإسلام بكل قوتكم، وجاهدوا الذين

يطعنون في القرآن وصفات الله، جاهدوا الذين ينشرون العلوم الضارة والذين يضرون الإيمان، فالواجب على المسلمين أن يجاهدوا هؤلاء الناس. لذلك، أيها الإخوة، فلنبذل أنفسنا للقيام بحقِّ هذا الواجب.

أيها المؤمنون!

أمامكم الكفار الذين ينكرون وجود الله، إنهم يملؤون كلَّ ركنٍ من أركان البلاد، فمن منكم مستعدٌّ للحوار معهم ودعوتهم إلى الطريق المستقيم؟

أيها العلماء!

إن واجبكم هو العملُ بالفكر الديني، وفي هذا السعي يوجد أولئك المعاندون.

أيها الإخوة، إن تعصُّبكم في الدين والنزاع بينكم للوصول إلى قولٍ معيَّن ليس مما يرضاه الله تعالى! ولا يرضاه أيضًا النبي ﷺ. ولا يحملكم على ذلك إلا محض التعصُّب والتنافس والتحاسد.

ولو أن الإمام [أبا عبد الله محمد] الشافعي [٧٩٧ ـ ٨٢٠] والإمام أبا حنيفة [نحو ٦٩٩ ـ ٧٦٧] والإمام مالكًا [بن أنس، ٧١٠ ـ ٧٩٦] والإمام أحمد [بن حنبل، ٧٨٠ ـ ٨٥٥] و[أبا العباس] ابن حجر [الهيتمي، ١٥٠٤ ـ ١٥٦٧] و[محمد بن أحمد] الرملي [نحو ١٥١١ ـ ١٥٩٥م] كانوا أحياءً؛ لشدَّدوا النكير عليكم، ولتبرؤوا منكم فيما تفعلون. لا شكَّ أنكم ترون كثيرًا من العامَّة ـ لا يعلم عددهم إلا الله ـ لا يؤدون الصلوات الخمس، وعقوبتهم عند الإمام الشافعي والإمام مالك والإمام أحمد هي القتل، لا يمكنكم إنكار ذلك؛ لأنكم ترون مَنْ لا يؤدي الصلاة من جيرانكم؛ بل بيننا ها هنا مَنْ يهملون الصلاة ويتركونها.

إذن، فما الداعي إلى النزاع في المسائل الدينية اليسيرة التي اختلف فيها الفقهاء؟ وعلى النقيض من ذلك، إنكم لا تختلفون في بعض الأمور التي يحرمها جميع العلماء؛ كالزنا والربا والخمر وما شابه ذلك. فلا ينبغي أن يقع جدلٌ وخلافٌ هنا، إلا بين الإمام الشافعي والشيخ ابن حجر [في مسائل يسيرة]، فذلك الجدل يؤدي إلى الانقسام في وحدة الإيمان ويفسد التآخي، ويجعل للجاهلين سلطانًا عليكم، وهو يقلِّل من مرجعيتكم في أعين الناس،

ولا سيما أصحاب الشخصية الضعيفة. فهؤلاء الحمقى سيقعون في مقامكم بما لا يليق من القول.

عانى هؤلاء من الخراب بسببكم أنتم العلماء، وقد عانيتم أنتم بأنفسكم ضررًا كبيرًا بسبب وقوعكم في هذا الذنب العظيم [من النزاع والتدابر].

أيها العلماء!

إذا رأيتم الناس يقومون بأعمالٍ حسنة استنادًا إلى آراء المعلِّمين العظماء السابقين، أو إذا كانوا يعتقدون صحَّة أقوالهم دون نظرٍ في أدلتها الأصلية حتى إن كانت أقوال هؤلاء المعلِّمين غير صحيحة، فعليكم ألَّا تهينوا هؤلاء الناس حتى وإن لم تتفقوا معهم، ولكن وجِّهوهم بأسلوبٍ حسن! ولا شكَّ أن هؤلاء [الذين يهينون غيرهم] مخالفون لأمر الله وواقعون في خطيئة كبيرة. إنَّ الذين يفعلون ذلك يفسدون سلامة الأمَّة، ويغلقون كلَّ بابٍ أمام سعادتها [العمومية].

كما أنَّ الله تعالى يحرِّم على عباده أن يعادي بعضهم بعضًا؛ بل أمرهم بنصح الآخرين حول الآثار السيئة للفكر والسلوك غير الملائم؛ أي: كيف تؤدي بعض الأفعال إلى حوادث مؤسفة وعواقب وخيمة، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ﴾ [الأنفال: ٤٦].

أيها المسلمون!

في الواقع، يمكن استخدام الأحداث الحالية كأداة تعليمية؛ وإن الدروس المستفادة من هذا المصدر لشديدة الأهمية. ويمكن لأهل الحكمة أن يستفيدوا من هذه الأحداث والخبرات اليومية ويوظفوها، بما يفوق المواعظ التي يلقيها بعض الخطباء والنصائح التي يقدمونها. تأمَّل بقلبك في الأحداث التي تقع أمام أعيننا كل يوم. ألا نندم على أفعالٍ معينة؟ ألسنا على علم بالسُّكر في أوساطنا؟ ألا نخطئ؟ ألا ندرك أيضًا [لحظات] نجاحنا، الذي يقوم على وحدتنا ومساعدة بعضنا لبعض؟ إنما وجدت هذه اللحظات الإيجابية بسبب القلوب النقيَّة والنيَّات الصافية. أم سنواصل الانقسام لنصبح من المنافقين: الطيبين في الظاهر، الأعداء في الباطن، وتمتلئ قلوبنا بالبغضاء وموروثات السخط الكبير.

إنَّ ديننا واحد: الإسلام! وانتماءنا الفقهي واحد: المذهب الشافعي! ومنطقتنا واحدة: جاوة[٢]! وكلنا من أهل السُّنَّة.

لذا، فإنني أقسم بالله أن شعوركم بالشقاق البغيض واضح بصورة محزنة، وأن هذا خطر عظيم على تقدُّمنا.

أيها المسلمون!

اتقوا الله وارجعوا إلى كتاب الله، واتبعوا سُنَّة النبيِّ ﷺ، وأسِّسوا لنماذج جيدة من السلوك، لتنجحوا كما نجح المسلمون الذين كانوا من قبلنا. اتقوا الله، وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان. وسوف يجازيكم الله في رحمته ونعمته. ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الأنفال: ٢١].

وأرجو أن تصحبنا النيَّة الصالحة من البداية إلى النهاية [في هذا الجمع].

---

(٢) علماء الدين في جيل الأشعري كانوا يستخدمون كلمة «جاوة» للإشارة إلى جميع إندونيسيا، اتباعًا للعرب في ذلك. (المحرر)

الفصل الثاني والخمسون

يعقوب وانغ جينغ تشاي

ضرورة تشجيع الثقافة الإسلامية

عُرِف يعقوب وانغ جينغ تشاي (الصين، ١٨٧٩ ـ ١٩٤٩م) بأنه أحد «الآخوندات العظماء الأربعة» في الصين الحديثة. وقد قدَّم وانغ ـ الصحفي والمترجم والعالم ـ مساهماتٍ كبيرةً في تحديث الإسلام الصيني وإحيائه. وبصفته ابنَ أحد أئمَّة الهوي (من المسلمين الصينيين) في مدينة تيانجين في شرق الصين، تلقَّى وانغ تعليمًا مبكِّرًا باللغتين العربية والفارسية، ودرس أيضًا الكلاسيكيات الكونفوشيوسية. وفي سنِّ السادسة والعشرين بدأ عمله إمامًا، وخدم في العديد من المجتمعات الإسلامية في شرق الصين وتايوان. وازدادت بعد ذلك مشاركته في الحركات الإحيائية الإسلامية الصينية، وكان يركِّز على إصلاح التعليم الإسلامي في الصين. وكان وانغ أيضًا من دعاة تعزيز العلاقات بين المسلمين في الصين وسائر العالم الإسلامي. شارك وانغ في أول موجة حديثة من الطلاب المسلمين الصينيين الساعين إلى الحصول على التعليم العالي في الشرق الأوسط، حيث درس في الأزهر في عشرينيات القرن الماضي، وساعد غيره من الصينيين على اتباعه. وأنشأ بعد عودته عدَّة مجلاتٍ مخصَّصة للقضايا الإسلامية الصينية، وترجم القرآن أول ترجمة كاملة إلى اللغة الصينية، وذلك خلال الثلاثينيات من القرن الماضي، تحت رعاية أحد أمراء الحرب المسلمين الصينيين. كما ألَّف وانغ أيضًا العديد من القواميس العربية ـ الصينية والكتيبات الإسلامية والكتب الإرشادية باللغة الصينية، وكتب تفسيرًا للقرآن. وفي المقال المترجم هنا، يروِّج وانغ للتوافق بين الهوية الإسلامية وقومية الهوي، وبين قومية الهوي والقومية الصينية، والتي كانت جميعًا تحت

تهديد الغزو الياباني في الثلاثينيات من القرن الماضي[1].

Source: Ya'qub Wang Jingzhai, "Fazhan Yisilan wenhua zhi biyao" (Imperatives for Encouraging Islamic Culture), in Li Xinghua and Feng Jinyuan, editors, *Zhongguo Yisilan jiao shi cankao ziliao xuanbian, 1911-1949 (Anthology of Reference Materials on the History of Chinese Islam, 1911-1949)* (Ningxia, China: Ningxia renmin chubanshe, 1985), volume 2, pp. 920-928.

نُشِر لأول مرة في عام ١٩٣٩م.

ترجم المقال من اللغة الصينية [إلى اللغة الإنكليزية]: هاورد غودمان، وكتب المقدمة: تسفي بن دور.

---

(١) Ibrahim Ma Zhao-chun, "Islam in China: The Internal Dimension," *Journal [of the] Institute of Muslim Minority Affairs*, volume 7, number 2, 1986, pp. 373-383; Ma Shouqian, "The Hui People's New Awakening from the End of the 19th Century to the Beginning of the 20th Century," in *The Legacy of Islam in China* (Cambridge, Mass.: Fairbank Center for East Asian Research, Harvard University, 1989), pp. 111-137; Qiu Shusen *et alia*, editors, *Zhongguo Huizu da cidian (Great Dictionary of the Chinese Hui Nation)* (Nanjing, China: Jiangsu guji chubanshe, 1992), pp. 962963; Yang Keli *et alia*, editors, *Zhongguo Yisilan baikequan shu (Chinese Encyclopedia of Islam)* (Chengdu, China: Sichuan cishu chubanshe, 1994, pp. 580-581; Francoise Aubin, "Les traductions du Coran en chinois" (Translations of the Qur'an into ChineseȘḥ Ïtudes orientates (Oriental Studies), numbers 13-14, 1994, pp. 1-17.

ضرورة تشجيع الثقافة الإسلامية

أصدرت لجنة الهوي [الإسلامية] القومية الصينية للتو بيانًا مفاده: أنَّ المجلس الأعلى للدفاع الوطني يعدُّ الثقافتين الإسلاميتين للصين والهند عنصرين رئيسين في الثقافة الشرقية، وأن عدد المسلمين في الهند يقرب من ٤٠ مليون نسمة، وهو ثاني أكبر عدد للمسلمين في العالم[٢]. وبالنَّظر إلى هذه الحقيقة، ومقتضيات حرب المقاومة ضد اليابان، والتوافق بين الثقافة الإسلامية [والثقافة الصينية]، فإنَّ الحاجة إلى سرعة الاتصال بين الثقافتين الإسلامية والصينية أمرٌ بدهيٌّ. معظم نصوص الدين الإسلامي مكتوبة باللغة العربية، كما أنَّ لغات الأقليات العرقية في الشرق الأدنى هي العربية أيضًا بصورة أساسية. ولتحقيق الاتصال بين الصين والثقافات العربية، فضلًا عن تعزيز خطط التعاون بين الأقليات في الشرق [أي: في الصين]، فيجب أن يُعَدَّ البحث في اللغة العربية أمرًا ضروريًا. ولذلك، فقد صدر أمرٌ إلى إدارة المقاطعة بإصدار تعليماتٍ إلى وزارة التعليم لتعيين محاضرين لبدء الدورات في الجامعة الوطنية، حيث [سيحاضر] أحدهما في اللغة العربية، والآخر في الثقافة الإسلامية. كما خصَّصت وزارة التعليم مناصبَ جديدةً في الجامعة المركزية الوطنية، وجامعة الاتحاد الشمالي الشرقي، وجامعة يونان. ويجري الآن البحث عن أصحاب المواهب التعليمية، ولمَّا كان الإطار الزمني قصيرًا، فعلينا أن نخطِّط لمواجهة الوقائع الحالية. [هنا تنتهي صياغة المؤلف لنصِّ الإعلان].

عندما نُشِرت هذه الأخبار تلقيناها بالسرور والبِشر، فمن كانوا يأملون [في مثل هذه السياسات] يمكنهم الآن أن يروها تتحوَّل إلى حقيقة واقعة.

---

(٢) الإحصاءات الدقيقة الموثوقة غير متوفرة هنا، لكن هذا التقدير أقرب إلى المبالغة. (المحرر)

وهذه خطوة إلى الأمام نحو وحدة شعوب الأقليات خلال زمن المقاومة. لكنَّها ليست سوى خطوة أولى، فمن هذا اليوم فصاعدًا، سنعمِّق تطور الثقافة الإسلامية؛ ولذلك يجب علينا إنشاء جامعاتٍ عربية متخصِّصة. عندما سافرت إلى الهند، وجدت أنَّ أماكن مثل لاهور ولكناو ودلهي لديهم خطط لإنشاء جامعاتٍ شاملة متخصِّصة في الدراسات العربية، تتفوَّق على جامعة الأزهر في مصر في جميع النواحي. وعلمت من المحادثات مع إخواني في الدين الهنود أنه يوجد في الركن الشمالي الغربي من الهند العديد من الجامعات المتخصِّصة في الدراسات العربية، أنشأتها جميعًا الحكومة الإنكليزية، بميزانياتٍ سنوية كبرى تدفعها الحكومة الإنكليزية. لقد شعر بنو جلدتنا أنهم مدينون تمامًا للإنكليز، الذين أظهروا في هذه الحالة فطنةً كبيرةً في تحسينهم لمستوى الثقافة العربية في الهند. وإذا تأملنا الآن فيما وقع، يتبيَّن أنه في كل مكان أنشأ الإنكليز جامعاتٍ للدراسات العربية، ازدادت المواهبُ زيادةً كبيرةً، لدرجة أنها كانت تواكب مستوى الطلاب في جامعة الأزهر في مصر. وفي العقود العديدة الماضية، حقَّق الباحثون الهنود أكثر من عشرة آلاف من النصوص والكتب العربية، التي وجدت سوقًا كبرى في المناطق الإسلامية في المقاطعات الصينية الشمالية الغربية، في قانسو ونينغشيا وتشينغهاي. وسوف تتضمَّن جامعات الدراسات العربية المقترحة منَّا الدراسات الفارسية أيضًا، حتى تجد المنشورات الفارسية من الهند سوقًا في الصين وما إلى ذلك.

إنَّ طموحات إنكلترا كبيرة عندما يتعلَّق الأمر بموقفها تجاه مستعمراتها، وهذا ما ينبغي؛ وفي هذه الحالة، تشجيع الهند للثقافة الإسلامية. فيجب أن تهتمَّ حكومتنا الصينية أيضًا بتشجيع الثقافة الإسلامية المحلية وتوسيعها.

لم يكن في اليابان أيُّ مسلمين، فهي في الأساس أمَّة بوذيَّة، ولم تحصل الثقافة الإسلامية قطُّ على فرصة التطوُّر في هذا البلد. ومع ذلك، ففي السنوات القليلة الماضية، اتبعت اليابان خطى إنكلترا، وسعت إلى استخدام الثقافة الإسلامية كأداةٍ للحكومة. فمن ناحية، قاموا ببناء مسجد في طوكيو، وطبعوا ترجمة للقرآن؛ ومن ناحية أخرى، فقد أرسلوا مجموعاتٍ من الطلاب إلى جامعة الأزهر في مصر ليدرسوا اللغة العربية بجديَّة، ويحقِّقوا الثقافة الإسلامية. ويمكننا أن نخمِّن أن هدفهم هو تنفيذ

استراتيجيتهم لآسيا الكبرى[٣]، والسيطرة بعد ذلك على جميع المسلمين في آسيا، مع التلاعب الكامل في الثقافة الإسلامية. وهذه الخطَّة اليابانية وَهْمٌ بلا ريبٍ، ويجب أن تفكِّر حكومتنا في اتخاذ الإجراء المناسب في مواجهة ذلك. إن قرار المجلس الأعلى للدفاع الوطني بإقامة دورتين في الدراسات الثقافية العربية والإسلامية، في الجامعات الوطنية الثلاث، هو في الواقع موازنة ضمنية ومناسبة لهذا التكتيك الغريب لليابانيين. وبالإضافة إلى ذلك، ففي ظلٍّ هذه الأوقات غير العادية، يتعيَّن على المجموعات العرقية [في الصين] تكثيف الوحدة الطيبة بينهم، والاقتصاد في الأمور، ووضع حدٍّ للملذَّات الخاملة، حتى يتسنَّى لكلٍّ من هذه الشعوب تطوير موقفٍ متماسكٍ متَّسق تجاه العالم الخارجي. وأهم النقاط عند أيٍّ مشارك في الثقافة الإسلامية هي زيادة الوحدة ومقاومة الاضطهاد الخارجي؛ فينبغي أن يتحدَّثوا عن الإيمان، وأن يستمعوا إلى وجدانهم، وأن يكونوا من المجتهدين والعاملين بجدٍّ؛ ويجب ألَّا ينشغلوا بالتوافه والسفاسف، وعليهم أن يطرحوا الخرافات ويتمسَّكوا بالعقل. وبهذه الطريقة، في وقت حرب المقاومة هذا، علينا أن نشجِّع الثقافة الإسلامية، وأن تكون استجابتنا مناسبةً [للحرب]، داخليًّا وخارجيًّا.

ومع ميلي وحرصي على تقدُّم الثقافة الإسلامية الصينية، فإنني أسعى جاهدًا إلى تقديم تاريخ الثقافة الإسلامية الصينية للقرَّاء، كما أنني حريصٌ حرصًا خاصًّا على دعم إضافة الدورتين [المذكورتين] للدراسات العربية والثقافة الإسلامية.

تطوُّر الثقافة الإسلامية الصينية:

ترجع الثقافة الإسلامية إلى أكثر من ألف عام، وقد تطوَّرت تدريجيًّا حتى وصلت إلى هذا المظهر المجيد الذي نراه اليوم. والخطوات الأولى في تحقيق هذا التقدُّم الثقافي كانت بفضل جهود علماء الغرب [أي: الشرق الأوسط]. ولفترة طويلة، اقتصرنا نحن شعوب الشرق على وراثة إنجازاتهم،

---

(٣) في الثلاثينيات من القرن الماضي، وضعت اليابان استراتيجية للهيمنة الآسيوية وسمتها: «شرق آسيا العظيم دائرة الازدهار المشترك». (المحرر)

بدلًا من العمل على تطويرها من تلقاء أنفسنا. كانت أكثر الكتابات الأولى التي تصل إلى الصين بلغة فارسية، واللغة العربية في المرتبة الثانية. وعندما نبحث عمَّن أدخل الإسلام إلى بلادنا، فأولهم هم التجَّار الفارسيون، ثم بعد ذلك بعدَّة سنواتٍ عاد الحجاج من مكة بالمخطوطات العربية من الغرب. وترسخت تدريجيًّا الدورات الدراسية الفردية المختلفة. وبعد رفع السياسات الانعزالية البحرية واختراع الطباعة، انتشرت الكتب العربية من الغرب؛ كانتشار براعم الخيزران بعد أمطار الربيع، وانتقلت كميَّة هائلة منها إلى الصين، فوصل عدد لا بأس به [من الكتب العربية] إلى الصين من الهند ومصر؛ وتلتهما تركيا، ثم مكة وسوريا. وبعد ذلك عندما كان الحجاج الصينيون يزورون مكة، لم يتخلصوا من مشقَّة السفر سيرًا على الأقدام، لكنهم على الأقل لم يكونوا مضطرين إلى مضاعفة جهدهم بحمل الكتب معهم إلى الصين. وهذه النقطة وحدها تشير إلى الصعوبة التي واجهتها الصين عندما روَّجت لأول مرة للثقافة الإسلامية في الشرق الأقصى في وقتٍ مبكِّر.

وعلى الرغم من أن الدراسات العربية تندرج في قسم الأدب الغربي، فإنَّ الطريقة التي يقرأ بها الصينيون اللغة العربية تختلف عن الطريقة التي يقرؤون بها اللغة الإنكليزية والفرنسية والألمانية والروسية وما إلى ذلك. فالقارئ [الصيني] للغة الإنكليزية أو الفرنسية وما إلى ذلك، يقرأ نصوصها الأصلية، ويمكنه معرفة المعنى العام بالتعرُّف إلى كلماتٍ معينة. أمَّا اللغة العربية فلا يقرؤونها بهذه الطريقة؛ بل يكرِّرون تلاوة الترجمة الصينية للأصل مرارًا وتكرارًا. فلا يقتصر الأمر على أنَّ [القارئ] يفهم ما يقرؤه تمامًا؛ بل حتى أولئك الذين لا يقرؤون اللغة العربية، إذا استمعوا إلى تلك التلاوة، أمكنهم أن يحصلوا فهمًا تامًّا لمعانيها. وكان أول من ترجم اللغة العربية إلى اللغة الصينية المنطوقة، مع وضع النص الأصلي جانبًا من أجل الوصول إلى المعنى مباشرة، هو المعلِّم الموقَّر شيان داهو من شياتشي [إلياس هو دينغتشو، نحو ١٥٢٢ ـ ١٥٩٧م]. وكان إتقان هذا السيد للغة الصينية المنطوقة والمكتوبة لا يُضاهى. ومن أجل استيعاب القرَّاء باللغة الأمِّ، أنشأ رابطًا عميقًا بين اللغتين. ومن نافلة القول إنَّ دمج الثقافتين العربية والصينية كان إنجازًا رائعًا. ففي العالم الأدبي الصيني، كان هذا السيد المبجَّل موهبةً

ذات أهمية كبرى، ولا يزال طلاب اللغة العربية اليوم يحافظون على طريقته. فالترجمات الصينية تحافظ تمامًا على بنية اللغة الأصلية: فيمكن إضافة كلمة إلى البداية أو نهاية النص، ولكن لا تُطرَح أي كلمة منه. وتتدفَّق الأعمال المترجمة بسهولة نسبية في اللغة المنطوقة الشائعة. ويسمي الناس هذه الطريقة بطريقة المدارس [الدينية](٤).

دورات في الثقافة الإسلامية الصينية:

لتصنيف المقررات الدراسية للثقافة الإسلامية، سيكون لدينا: المفردات، وقواعد اللغة (المستوى الأول)، وقواعد اللغة (المستوى المتقدِّم)، والبلاغة، والعقيدة، والفقه، وتفسير القرآن، واللغة الفارسية. ومع اعتماد المنهج الرسمي كما هو مذكور أعلاه، سنحاول أن نرتِّب تسلسله على النحو التالي:

١ ـ **المفردات**: دراسة مفردات اللغة العربية ضرورية. وعند البدء بدراسة الهجاء، يتمكَّن قرَّاء اللغة الصينية بالكاد من إدراك بنية الكلمات. ولتحقيق مزيدٍ من التقدُّم، يجب على المرء أن يقوم بذلك دون مساعدة من المعلِّمين. إنَّ الكلمات الغربية صعبة، والكلمات العربية أصعبُ منها. ولذا قلت بنفسي: «حتى بعد عشر سنواتٍ من الدراسات العربية، ما زلت عاجزًا عن الولوج إلى أعماقها الحقيقية». والجزء الأصعب في تعلُّم اللغة العربية هو المفردات؛ أولًا لكثرة الجذور جدًّا، وثانيًا لتعقيد تشكُّل الكلمات وتصريفها. ويقدَّر عدد الجذور بنحو أربعمائة ألف جذر. وكل جذر منها يخضع لتغييراتٍ عديدة. على سبيل المثال، الأفعال والصفات والأسماء والمصطلحات الفقهية، جميعها لها استخداماتها الفردية الخاصَّة، مع أن الاختلافات بينها لا تكاد تُرى. وبالإضافة إلى ذلك، فلدينا المزيد من التمييز بين «السمات»: فلدينا المفرد، والمثنى، والجموع وهي مختلفة. ليس في اللغة سوى تسعة وعشرين حرفًا، ويستغرق إتقانها خمسين دقيقةً على الأكثر. فالأمر ببساطة في حالة الكلمة المفردة، ليس كاللغة الصينية حيث يمكن اشتقاق المعنى بالرجوع إلى العنصر الصوتي [من الحرف المكتوب]؛

---

(٤) استعمل المؤلف كلمة jingtang، التي تشير إلى المدارس الإسلامية التقليدية. (المحرر)

فهذا سبب صعوبة دراسة اللغة [العربية]. وبسبب شدَّة صعوبة اللغة العربية، ظلَّ الباحثون الصينيون ملتزمين بتلك الصياغة المجرَّبة [أي: نقل النصوص العربية في التلاوات الشفهية فقط]. ولكن يخطئ من يظنُّ أن صعوبة تعلُّم اللغة العربية ستشكِّل عقبةً أمام [تطوير] ثقافة الهوي [الإسلامية].

٢ ـ القواعد (المستوى الأول): هناك من كتب النحو العربي ما «ينهك ثورًا أو يملأ بيتًا». وقد اختار أسلافنا في عالم الدراسات العربية في الصين خمسةً من هذه الكتب، وهذه الكتب الخمسة بينها اختلافات في المحتوى. وهذه الكتب تقتصر على الموضوعات الإجمالية للقواعد؛ ولذلك سوف نسميها «المستوى الأول». ويستغرق الأمر عامين من الدراسة في المدارس العادية لاستيعاب هذه الكتب الخمسة تمامًا. ومن نافلة القول إن الطلاب الموهوبين والأذكياء يجب أن يكون لديهم معلِّمون أكفاء أيضًا.

٣ ـ القواعد (المستوى المتقدِّم): هناك كتابان في الجملة يستخدمان في هذا الصدد في الصين: كتاب المصباح [في علم النحو] لناصر الدين عبد السيد المطرزي [١١٤٤ ـ ١٢١٣هـ]، وشرح الكافية للجامي [١٤١٤ ـ ١٤٩٢هـ]. وأقل ما يستغرقه إتقان هذين الكتابين ثلاث سنوات. عند هذه النقطة يمكن للمرء أن يدَّعي حقًّا أنه قادر على الكتابة والتحدُّث. ومع ذلك، فلن يحصِّل الإنسان إلا الخطوط العريضة، وسيشعر بعدم اكتفاء فيما يتعلَّق بالتفاصيل الدقيقة. وفي الوقت الحاضر، تُعَدُّ كتب القواعد المنشورة حديثًا بسيطة ومناسبة؛ ولكن بالنظر إلى التفضيل الصيني للتمسُّك بالقديم، فليسوا على استعدادٍ لاختيار مثل تلك الكتب. وسوف يمثِّل اختيار كتب النحو في جامعاتنا الوطنية الثلاث مشكلةً كبيرةً. ولا شكَّ أن الكتب القديمة ليست مناسبة، ولكن على مسؤولي اقتناء الكتب المدرسية ـ بوعي وإدراكٍ لكل التفاصيل ـ الاستمرار في وضع المعيار للمستقبل البعيد.

٤ ـ البلاغة: وتعني في الصين دراسة الأساليب اللازمة للتعبير عن أيِّ مسألة بطريقةٍ مباشرة وجميلة. وبالمقارنة مع دراسة المفردات العربية، فإنَّ دراسة البلاغة صعبة جدًّا. ولذلك فمنذ زمن طويل، يمكنك أن تجد نجومًا في الظهيرة، ولا تجد صينيًّا من طلاب العربية يستطيع أن يكتب اللغة العربية كالذين تعلموا في الغرب. ومن الصعب للغاية شرح قواعد البلاغة في

عباراتٍ بسيطة، وهذا [النظام] المعقَّد قديم قدم الكتابة العربية نفسها. ومع الاجتهاد يمكن أن يكتسب المرء بعض الأُلفة.

٥ ـ **علم الاعتقاد**: يسعى الفكر الإسلامي إلى الإقرار بوجود خالق. وهو بذلك علمي لا ميثولوجي. وهذه هي النقطة الوحيدة في علم الاعتقاد عندنا. والعلماء يعتقدون عمومًا أنَّ كل ما هو ديني فهو من قبيل الخرافة والميثولوجيا من كل وجه. وفي الواقع، إن هذين الأمرين مرفوضان ببساطة في ديننا؛ لأنَّ الإسلام يبشِّر بثقافة تؤكِّد العقلانية. ولا يمكن للمرء أن يسوي بين الإسلام وبين السلطات الدينية التي تستبدُّ بشعبٍ جاهل، خُذ على سبيل المثال قصص [الخلق الصينية] التي لا يمكن التحقُّق منها، مثل قصة بانغو الذي فصل السماء [والأرض]، ونيوى التي تحوِّل المعادن [إلى بشر]، ليست هذه القصص في ديننا، ونحن [الهوي] لا نؤمن بها. علم الاعتقاد الإسلامي يعتمد أولًا على القرآن الكريم، وعلى الحكمة (أي أحاديث محمَّد ﷺ)، ثم مساعدة من تفكير العلماء، ثم احتلَّت الفلسفة اليونانية مكانها البارز، ونشأت العديد من النزاعات الشديدة في المنطق تجاه الاعتقاد الإسلامي. وعندما ترجم المتكلمون العرب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، فنَّدوا نقاطًا متعدِّدة، واحدة تلو الأخرى، حيث كانت الفلسفة تتعارض مع الاعتقاد الإسلامي، ومنذ ذلك الحين اختلط علم الاعتقاد الإسلامي بالتنظيرات التي اقتضتها الحاجة. وعلاوة على ذلك، فإنَّ قواعد القياس والاستنتاج في المنطق الصوري هي ـ بلا شكٍّ ـ قواعد الخالق.

وهذا يبيِّن أن إيمان الإسلام بالخالق الحقِّ ـ على الرغم من الاستدلالات بالقرآن والأحاديث النبوية ـ يوظِّف الأساليب العلمية الحديثة. والأهمُّ من ذلك هو أن الجوانب المادية للأشياء في الكون أيضًا تؤكِّد أن لاهوت المسلمين يُعَدُّ علمًا كاملًا، وليس مجرَّد خرافة. والعلامات الجديدة التي يكثر ظهورها اليوم لهي حجَّة راسخة على أفكارنا الاعتقادية. والناس اليوم تحملهم رغباتهم إلى الموضات الأنيقة والأساليب المنحلَّة، فينبغي أن نستخدم الاعتقاد الإسلامي لتصحيح [مثل هذه الممارسات]. ولا أجمل من دعوة الناس إلى التعرف إلى الخالق، ومعرفة أن الخوف [من الخالق] هو الذي يربط قلوبهم.

٦ ـ **القانون**: يدرك الجميع أن القانون برمته ينقسم إلى دراسات القانون

الروماني والقانون الديني. لكن القليل من أبناء وطننا المسلمين قد تلقوا تدريبًا في القانون. وفي القانون، ينصبُّ التركيز في جميع أنحاء العالم على القانون المدني، والقانون الجنائي، والقانون الدولي في زمن السِّلم، والقانون الدولي في زمن الحرب، والقانون الزراعي، والقانون التجاري، وما إلى ذلك. وكلُّ ذلك داخلٌ في التعاليم الإسلامية، التي تُعَدُّ قوانينها المتعلِّقة بالميراث أكثر ملاءمةً للواقع الراهن في بلادنا. فكلُّ ما نحتاج إلى قوله اليوم إذا تناولنا مسألة ميراث الأنثى، هو أن النساء في الصين القديمة حُرِمن من حقوق الميراث؛ لأن الأعراف الأولى في الصين كانت تعتمد على قانون النَّسَب العشائري، فكلُّ سلالة تتفرع إلى سلالاتٍ فرعية كبيرة وصغيرة، وأصبح الميراث على أساس شرف النَّسَب هو الممارسة الشائعة. وعلى الرغم من كونهم من ذرية الدَّم، فقد حُرِمت النساء من حقِّ الميراث. والقانون في التعاليم الإسلامية ليس فيه ميراثٌ على أساس شرف النَّسَب، كما أنه يمنح المرأة حقَّها من الميراث، لكنه يجعله نصف ميراث الذكور. على سبيل المثال، إذا توفي فلان ولديه ابن واحد وابنتان: فسوف تُوزَّع تركته بحيث يُعطى الابن نصف التركة، وتحصل البنتان معًا على النصف الآخر. ولم تظهر في الصين أيُّ سياسة لحقوق المرأة في الميراث إلا منذ القرارين الأول والتاسع في المؤتمر الوطني الثاني للكومينتانغ [في عام ١٩٢٦م]. لكنَّ مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة قد تقرَّر ونُفِّذ بحزم. وفيما يتعلَّق بتعزيز [المساواة بين الجنسين]، فخير مثال لذلك المناطق الواقعة في شمال شرق الهوي، حيث تتكرَّر النزاعات كثيرًا التي تستغرق عامًا من التقاضي. وفي العام الماضي، دعاني إخواني في الدين في شمال شرق البلاد إلى ترجمة «القوانين الإسلامية لميراث الإناث»، حتى يتسنَّى لمن يتعاملون مع هذه الأمور شيء يعتمدون عليه. وقد شرعت في هذا امتثالًا لطلبهم، وبعد الانتهاء من المسودة أردت إرساله إلى الخبراء في عالم القانون لمراجعته بعناية. ولم يتحقَّق هذا بعدُ، حيث اندلع النزاع الصيني الياباني [في عام ١٩٣٧].

٧ ـ **تفسير القرآن**: أهم مساق دراسي في مدارسنا هو تفسير القرآن الكريم. وهناك الكثير من التفاسير، والتفسير المستخدم في الصين هو Gezhui zhu. وقد حقَّقه بعضهم منذ فترة طويلة في أربعة مجلدات كبيرة،

وانتشر لسنوات. وفي الأعوام الأخيرة، اتبعت المدارس التي نشأت في كل مكان في الشمال الشرقي ذلك التوجُّه في نشر تفسير الحسيني. وقد صدر في مجلد واحد كبير على الطراز الغربي، ويحتوي على التفسير الفارسي الكامل. وقد وُضِع على سلفه ـ أي: تفسير Gezhui zhu الذي سبقت الإشارة إليه ـ تعليقان كبيران إضافيان يشرحانه؛ أي: بمثابة تفسير التفسير. وهنا نرى كيف تتطور الثقافة الإسلامية.

٨ ـ **اللغة الفارسية**: بدأت الثقافة الإسلامية في الصين من خلال التجّار الفرس، كما سبق ذكره أعلاه. ويضع طلاب اللغة العربية الصينيون قيمة اللغة الفارسية على قدم المساواة مع اللغة العربية، حتى وإن كانت فرعًا ثانويًا. وفي الآونة الأخيرة، ألغى مؤيدو [حركة] التعليم الجديد دورات اللغة الفارسية، وأدى هذا إلى تركيز جهود الطلاب على اللغة العربية. ولا يمكن بالتأكيد رفض هذه الطريقة في النظر إلى الأمور بإيجاز؛ ولكن لمّا كان أسلافنا قد قاموا ببناء مساقٍ كاملٍ من الدراسة من خلال التضحيات العظيمة، فإنَّ ضميري لم يكن يتحمَّل هذا التدمير العارض له، فأشعر برغبة ملحَّة في دعم الدراسات الفارسية. وقد استخدمت الدراسات الفارسية في الصين في الجملة التعليقات الحديثية لشينغوي (في مجلدين)، وروضة الورود [أي: الگلستان، للسعدي الشيرازي، ١١٨٤ ـ ١٢٩٢هـ] (من أمهات الأدب الفارسي)، وتعاليم تزكية النفس (على سبيل المثال، مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد [لنجم الدين الرازي، ١١٧٧ ـ ١٢٥٦هـ])، والتفسير القرآني (على سبيل المثال، Zhaxidi [مرجع غير واضح]). ولو ألغيت [الدراسات] الفارسية فسوف يندثر هذا المنهج، وينبغي أن نكون آسفين للغاية لهذا الهجر الذي لا معنى له. إنَّ بلاد فارس (التي تُسمَّى اليوم بإيران) واحدةٌ من دول الشرق القديمة. وفي تاريخ الأدب الشرقي، في الفلسفة على سبيل المثال، يمكن العثور على المواد المفقودة الواردة في الكتب الصينية التاريخية في الوثائق الفارسية القديمة. وفي ضوء ذلك، يجب أن ندرك أن اللغة الفارسية ساهمت في تطوير الثقافة الصينية، ومن واجبنا الحفاظ عليها، وعلى المهتمين بالثقافة الإسلامية ألّا يتجاهلوا هذه النقطة.

وفي هذا المنهج المكوَّن من ثماني نقاط، يمكن للمرء أن يقدِّر أن دراسات اللغة العربية والفارسية ستشمل ما مجموعه ثلاثة عشر كتابًا. وسوف

يستغرق التخرج في المدرسة [الدينية] خمسة عشر عامًا. ومن دون هذا [المنهج]، لن يكون التعلُّم قائمًا على أسسٍ راسخة، وسيكون من الصعب تعليم الآخرين. وإلى جانب المنهج المكوَّن من ثلاثة عشر كتابًا، فهناك أيضًا عدد لا بأس به من الأعمال التكميلية، أشهرها كتاب Mogematai [أي: Muhammadanism باللغة الروسية]، الذي كتبه السيد Haleirenyi [المرجع غير واضح]. وهذا هو الكتاب المختار للغة العربية التقليدية. وفي فصوله الخمسة عشر لدينا جوهر الأدب العربي، وهو يقدِّم بغزارته لمحةً عامَّة شاملة. وسوف يتلو ذلك مجالات كالمنطق والفلك والأخلاق وقوانين الميراث، التي كانت تُدرَّس سابقًا في دوراتٍ تكميلية، فإنها اليوم قد أصبحت مجرَّد «نغمة بالية».

علماء الأدب العربي التقليدي والحديث:

في الحديث عمومًا عن علماء اللغة العربية الصينيين، كان أبرزهم ـ بعد السيد هو [دينغ تشاو] ـ ليو تشي من نانينغ (المعروف باسم جيكانغ كونغ [١٦٥٥ ـ ١٧٤٥هـ])، الذي كتب ما لا يقلُّ عن بضعة وسبعين كتابًا. ومجلداته الثلاثة التي تستحقُّ ثناء علماء ديننا وغيرهم، هي: Tianfang dianli [أي: مناسك الإسلام وشعائره]، وTianfang xingli [أي: ميتافيزيقا الإسلام]، وZhisheng shilu [السجل الحقُّ لخاتم أنبياء الإسلام]. وإلى جانب السيد ليو تشي، يجب أن نذكر السيد يوسف ما ديشين [نحو ١٧٩٤ ـ ١٨٧٤م]، وتتضمَّن أعماله عناوين مثل: Daoxing jiujing [العمل الحقيقي للطاو]، وSidian yaohui [أصل القوانين الأربعة]، وDahua zonggui [المصير النهائي للعالم][٥]. ثم لدينا تشينهوي لاورين [العالم الإسلامي الكبير القديم، وانغ داي يو، نحو ١٥٨٤ ـ ١٦٧٠م]، وقد ألَّف هذا العالم الكبير كتاب Qingzhen daxue [أي: التعليم العظيم للإسلام]. وتحتوي هذه القائمة على كتاباتٍ أقدم، ولكلٍّ منها ما يميزه، وقد تمتَّعت جميعها بشهرة واسعة لفترة طويلة. ولا يمكن للمتأخرين أن يأملوا في مطابقة ذلك الأسلوب الواثق في الكتابة، وتلك الدقَّة والشمول في التفكير.

---

(٥) الترجمة الإنكليزية لعناوين هذه الكتب أخذناها من هذا الكتاب: Religious Faith of the Chinese. (المترجم)

بين العلماء المعاصرين، يتعيَّن على الإنسان أن يضع في مقدمتهم يانغ جينغ تشو من تيان جين (المعروف باسم تشونغ مينغ [١٨٧٠ ـ ١٩٥٢م])، وقد ألَّف السيد يانغ عناوين مثل: Sijiao yaokuo [القيود الأساسية للتعاليم الأربعة] وZhong-A chuhun [أي: كتاب المتعلِّم باللغة العربية] (وهو كتاب لتعليم اللغة العربية). لقد كان هذا المعلِّم نعمةً إلهيةً لدراساتنا في الصين، ومقالاته ذات طابعٍ فريدٍ بوضوح. وهو يعيش الآن في العاصمة السابقة، دون أيِّ تواصل، ويعمل على التَّرجمات الصينية للقرآن. وعندما تُنشَر هذه الترجمات، فلا يمكن تصوُّر مدى الازدهار الذي ستمثِّله للثقافة الإسلامية الحديثة. وقد كتب لي يان تشيانغ من تشيانغ إن (المعروف باسم يوتشين [١٨٨٤ ـ ١٩٣٧])، الذي توفي في العام الماضي، أعمالًا مثل: Da hua lishi [أي: تاريخ الخلق]، وShengyu lu [أي: دليل الحديث النبوي]، التي أصبحت من القراءات المفضلة عند زملائنا في جميع أنحاء الصين. وفي الوقت الحالي، من أشهر الشباب الجدد في عالم الدراسات العربية في الصين ما جيان [١٩٠٦ ـ ١٩٧٨م]، وهو أحد مواطني يونان ممَّن درسوا في مصر، ونا تشيجيا، وكذلك هاي ويليانغ من هونان. كتب ما جيان أعمالًا صينية مثل: Huijiao zhexue [أي: ثيولوجيا الإسلام] وHuijiao zhenxiang [أي: حقيقة الإسلام]، كما ترجم مختارات كونفوشيوس إلى اللغة العربية ونشرها في مصر. كما نشر نا تشيجيا ترجمة بعنوان Yisilan jiao [أي: تعاليم الإسلام].

وعلى الرغم من أن السيد هاي لم يقدِّم لزملائه دراسة مكتوبة، فإن مقالات جريدته، الموجودة في كل مكان خارج الصين، تجعلنا ندرك أن تطلعاته غير عادية، وأنه عندما سيعود إلى الصين سيكون قوة هائلة، وهؤلاء العلماء رجال يتقنون كلًّا من الأدبيات العربية والصينية.

في مجال المتخصِّصين في اللغة الفارسية، يجب أن نجعل الأب المؤسس [لهذا المجال] هو السيد تشانغ من جينينغ، في أوائل عهد [سلالة] تشينغ [تشانغ تشيمي، ١٦١٠ ـ ١٦٧٠م]. تتضمَّن أعمال هذا الرجل كتاب Posi wenfa [أي: النحو الفارسي]، الذي ظلَّ شهيرًا في جميع أنحاء البلاد حتى يومنا هذا، حيث يستخدم جميع قراء الفارسية من الصينيين هذا الكتاب كمفتاح. وللمرء أن يقول إن السيد تشانغ كان سابقًا على سبيل الحقِّ.

وبالإضافة إلى العلماء المذكورين أعلاه، يجب بلا شكٍّ أن نذكر ما وانفو من قانسو (الحاج ما الكبير من غويوان [١٨٤٩ ـ ١٩٣٤م])، عند ذكر عملية هدم الكتابات القديمة التي تجري في العصر الحديث للثقافة الإسلامية. فعلى الرغم من أنه لم يكن ملمًّا بالتاريخ والأدب الصيني، فقد بذل جهودًا كبيرة في تصحيح الأخطاء القديمة في ديننا وفي تطوير ثقافة إسلامية جديدة. وقد بدأ الفصيل المسمَّى شويتشين [أي: الصالحين] بين الآخوند [أي: علماء الدين] في الشمال الغربي (الذين يُسمَّى خصومهم الآن بـ[حركة] التعليم الجديد)، بدأ مع مدرسة [الحاج ما] الكبير. ومنذ ظهور تلك المدرسة، لم تنشر أي ترجمات بين العوام؛ لكن عملها الرئيس ازدهر، وهو الإنجاز الذي يُعَدُّ إنجازًا هائلًا.

نضال طلاب العربية الشاق لاكتساب المعرفة:

تزدهر بنية الثقافة الإسلامية في محافظتي قانسو وتشينغهاي، فقد ظلَّت حصَّة الطلاب ثابتةً عند مائة طالب تقريبًا، وتأتي بعدهما مقاطعات جي ولو ويو، ومن المؤسف أن أعداد الطلاب هناك لا ترقى إلى ربع عددهم في الشمال الغربي. ومع ذلك، فإذا نظر المرء إلى روح العمل الشاق والمثابرة، فإنَّ معدلاتهم تفوق طلاب الشمال الغربي. ولعدَّة سنواتٍ لاحظت شخصيًّا أفضل الطلاب في المدارس القديمة، وبعد ذلك أصبحت مدير التعليم لأكثر من عشرين عامًا، والمصاعب التي مررت بها لتفوق قدرتي حتى على عدِّها، فلعدَّة سنواتٍ لم آكل إلا وجباتٍ نيئة وأرزًا بلا طعم؛ وكانت ملابسي قميصًا وسروالًا من القطن الخشن، وكنت أطهو وأنظف بنفسي، وكنت أراجع دروسي في أوقات الفراغ النادرة، ولم أكن أنام إلا لعددٍ قليلٍ من الساعات في الليل. لم تكن هناك أماكن ولا أموال لشراء الكتب اللازمة للدراسات العليا، ولم نتمكَّن إلا من نسخها بأيدينا على ورقٍ نصنعه بأنفسنا، كانت الأوراق سميكة، نصنعها من الفراء الناعم أو الدقيق الغليظ، فكنَّا نصنع أولًا عجينة من دقيق القمح، وعندما كانت الورقة تتخذ شكلها، كنَّا نستخدم بعض الشمع الأبيض وننعِّم الورقة بصخور الصقل، مما كان يجعلها أكثر صلابةً ومتانةً من أثقل ورقة أجنبية اليوم. وفي الكتابة، كنَّا نستخدم الأقلام المصنوعة من الخيزران، بعد تشكيلها على هيئة أقلام الحبر المعدنية اليوم.

وعندما كنَّا ننتهي من الكتابة، كان سمك مجموعة الورق يصل أحيانًا إلى مقدار بوصتين. وكنَّا نستخدم ألواحًا خشبية لضغط الورق معًا، ثم سكينًا حادًّا لقص الحواف، وأخيرًا كنَّا نربط الورق في ملزمة يدويًّا، وكانت تبدو أشبه بالتجليد الغربي الحديث.

لقد سردت هذه الأمور البسيطة هنا لبيان مدى صعوبة طلب العلم التي كان يمرُّ بها طلاب المدارس [الدينية]. كما أردت الإشادة بالمكان اللائق الذي كان يحتله طلاب اللغة العربية الصينيون السابقون بين أقرانهم، بالإضافة إلى نموذجٍ صغير جدًّا مما قدَّموه [من الإبداع]، في سياق التقنيات الجديدة. ومن المؤسف أن الغرباء الذين يعرفون أي شيء من هذا هم قلَّة بالفعل، وإذا بحثنا عن السبب، فهو أنه لا يوجد أيُّ اتصال بين الثقافات الصينية والعربية. وقد نفسر هذا النقص في التواصل الشامل بأن العلماء من كلا الجانبين لم تترابط أيديهم. وعندما تتطرق أفكارنا وذكرياتنا إلى هذه القضايا، فكم يبدو هذا الأمر مؤسفًا. ومع ذلك، يستفيد قرَّاء اللغة العربية استفادةً كبرى، وإن كان بصورة غير ملحوظة، من دراستهم للغة الصينية. وهذه المدارس التي نسميها بالمدارس المتخصِّصة في النصوص العربية يجب بطبيعتها أن يُشار إليها بأنها المدارس العربية الصينية. وهذا ببساطة لأنه في العديد من الأماكن، هؤلاء الذين لم يتعلموا قراءة الأحرف الصينية يتلون عادةً باللغة الصينية، وهم يقرؤون اللغة العربية. ولا يوجد مثال أعظم للقصور الصغير الذي يجده المرء في شيء جيد بخلاف ذلك القصور؛ ويكون مسببًا للسعادة أيضًا.

الخاتمة:

وفَّرت ثقافة الإسلام - للمسلمين الصينيين شخصيًّا - أساسًا لبقاءٍ مستقلٍّ وصعب. وربما بدا أننا لا نحتاج إلى التواصل مع خارج المجتمع الصيني، وأن العالم الخارجي ليس في حاجةٍ إلى إضافة الدراسات الثقافية العربية والإسلامية إلى عملية توسيعه وتطويره لبرامج مدارسه الفردية. وبصرف النظر عن ذلك، تكشف النظرة الهادئة أنَّ الجامعات الوطنية تواجه العديد من المتطلبات العملية العاجلة:

١ - نظرًا لأن تعيينات المتخصِّصين في اللغة العربية أعلى أجرًا من

الروّاد المتعلّمين في الثقافة الإسلامية، فإنَّ اهتمام الجامعات الوطنية بالمتقنين من المحاضرين الشباب سيحقّق السرعة المطلوبة [في تعزيز الدراسات العربية]، وسيكون عمليًّا أيضًا بلا شكٍّ.

٢ ـ بصراحةٍ تامَّة، الإسلام قوة اجتماعية تسعى إلى غاياتٍ سلميَّة من خلال اليقظة الدفاعية: ففي كثيرٍ من المسائل، يتحدَّث [الإسلام] عن السلام، ويقدِّم مظهرًا خارجيًّا من الآداب العميقة. لكنه بمجرَّد أن يواجه اضطهادًا خارجيًّا، فإنه يشكِّل مقاومة جماهيرية دون لحظة من التردُّد. ففي مكة منذ بضع سنوات، كان هناك عدد كبير من الحجاج، الذين تجاوز عددهم مائتي ألف. وفي دوامة من الحركة السريعة وصلوا إلى نقطة الانطلاق خارج مكة، وفي أكواخ خشبية ومنازل باردة قدَّم مسلمو العالم حدثًا رسميًّا ومنظَّمًا. وليس في الأديان الأخرى مثل هذه الحركات الاجتماعية المنظمة. والمرء يجد العديد من الطقوس من هذا النوع في الإسلام، وهذا يكفي في البيان. ورجوعًا إلى الوقت الحاضر، فإنَّ إضافة دورات الثقافة الإسلامية استجابةً للرغبة العامَّة سيقدِّم في الواقع بعض المساعدة إلى حرب المقاومة الحالية.

٣ ـ من جميع النواحي، تقدِّم تعاليم الثقافة الإسلامية المعرفةَ الفطرية، والحفاظ على المجتمع، وتحقيق الاستقرار في المهنة التعليمية للأمَّة. فإنَّ القرآن يعلِّمنا أنه إذا غيَّر الإنسان رأيه فيجب أن يقع تغيير في علاقة الله به[٦]. فهذه آية مشهورة تدعو الناس إلى تصحيح تفكيرهم، لا مجرَّد التغيير [في الاستجابة للمواقف]. وفي آية أخرى: ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًاۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [المائدة: ٦٤]. فهذه الآية تحذِّر الناس من إفساد النظام الاجتماعي. وفي آية أخرى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]؛ فهي تأمر بطاعة رأس الأمَّة. وهذه العبارة وحدها جامعة جدًّا. فعلى سبيل المثال، في حالتنا اليوم، عندما يصدر قادة بلادنا مرسومًا وطنيًّا، فعلينا واجبٌ أن نتمسَّك به دون تردُّد. وعندما تضطرب عقول الناس، يجب الحفاظ على النظام الاجتماعي بقوة، ويجب رفع المشاعر

(٦) يبدو أن هذه الجملة إعادة صياغة لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿١١﴾﴾ [الرعد: ١١]. (المترجم)

الوطنية عند الشعوب. إنَّ إضافة الثقافة الإسلامية [إلى مناهج الجامعات] هي استجابة مناسبة، وسوف تقدِّم مساعدةً ليست صغيرة إلى عقول الناس وإلى المجتمع والأمَّة.

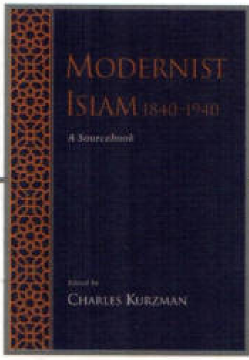
٤ ـ إن الشريعة الإسلامية مناسبةٌ تمامًا للمسائل المتعلِّقة بمشاعر الإنسان، ليس فيما يتعلَّق بالمخالفات فقط. ويمكن رؤية أعظم فوائدها للمجتمع في الاحتكاك بين طبقات الفقراء والأثرياء. فعلى سبيل المثال، إذا حقَّق الدخل السنوي للمرء فائضًا قدره ٢٩ يوانًا صينيًّا، فعليه أن يتصدَّق بمقدار ٥ ماوات. كما أنَّ الممارسة السنوية للتبرع الفردي في نهاية رمضان (أي زكاة الفطر، وقيمتها نحو اثنين من الماوات) هي حقٌّ لازم للفقراء. فهذه طريقة حسنة في التأليف بين الطبقات الفقيرة والأثرياء. وإذا تأملنا في الوضع الحالي للصين، فمن خلال تقليد هذا النظام، ستمثِّل الصدقات على الفقراء العزاءَ المناسب لهم.

٥ ـ إنَّ طبيعة الإسلام ذاتها هي الاقتصاد والمنع من الترف والإسراف. في الملابس على سبيل المثال: لا يجوز استعمال أيِّ نسيجٍ باهظ الثمن (ولا يقتصر هذا على الحرير فقط). وفي المتاع والسلع اليومية، وأكثرها أهمية مياه الشرب: يحرم الإسراف. وإخواننا المسلمون جميعًا لديهم هذه العادة نتيجة لطريقة تربيتهم. فحتى الشيء الضئيل كحبَّة الطعامِ لا يجرؤون على إلقائها. وبلدنا الآن في خضمِّ حرب المقاومة؛ ولذلك فإنَّ المدخرات التي يحقِّقها الحرس الخلفي تُعَدُّ ضروريةً. ولأن الإسلام نظام اجتماعيٌّ يشجِّع الادخار، فهو يستحقُّ مضاعفة جهوده، وبذل ما في الوسع ليكون نموذجًا للجميع.

٦ ـ يحرِّم الإسلام الإسرافَ والتلف والخسارة. ولذلك ففي مسألة القمار: منعها الإسلامُ من البداية. وفيما يتعلَّق بالانحلال والرذائل، والمسائل الأخرى المتعلِّقة بالعار والانحراف الأخلاقي، فكلها محرَّم تمامًا في الإسلام. وبشكلٍ عامٍّ، عندما يصاب المجتمع بمثل هذه الشرور، فلا يمكنه أن يتجنَّب إنتاج ظواهر غير صحيَّة تؤثر في الأمَّة بأكملها. وتلك الأمور ستمثِّل مشكلةً كبيرةً للأمَّة. كما يشعر أولو الألباب بالحزن الشديد

عندما يكون صغار المسؤولين والأُسر الثرية من العابثين والفاسدين. وفي هذه اللحظة، ينبغي أن يكون ردُنا هو الترويج لثقافة الإسلام القديمة، لكبح جماح أمثال هؤلاء الناس.

مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Kraitem - Beirut - Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail:print@karaky.com
ISO 9001



الإسلام والتحديث

مشروعات التجديد في العالم الإسلامي

(١٨٤٠ - ١٩٤٠ م)

ليس من قبيل المبالغة إذا قلنا بأنه لا توجد دراسة عربية جمعت نصوص روّاد التجديد بهذا الشمول والتنوّع الذي نجده في هذا الكتاب المتفرّد.

ثم إذا كانت نصوص روّاد الإصلاح والتجديد كعبده والأفغاني و رشيد رضا... موفورة في المكتبة العربية، فإن قيمة هذا الكتاب الموسوعي هي أنه توسّع في تتبّع حركة التجديد الإسلامي ورصدها في مختلف أقطار العالم، حيث نجد نصوصًا ثمينة لروّاد ربما لم يسمع بهم القارئ العربي من قبل، مثل: «عبد الله عبد الرحمن» من جنوب إفريقيا، و«أمين بن علي المزروعي» من كينيا، و«نامِيك كمال» من تركيا، و«محمود طرزي» من أفغانستان، و«إسماعيل بك كاسبرنسكي» من القرم، و«عبد الله بوبي» و«رضا الدين بن فخر الدين» و«موسى جار الله بيكييف» من تتارستان، و«منوّر قاري» و«عبد الحميد سليمان شولبان» من أوزبكستان، و«عبد الرؤوف فطرت» من بخارى، و«يعقوب وانغ جينغ تشاي» من الصين، و«أحمد دحلان» من إندونيسيا... هذا إضافة لمفكّرين كان لهم صيت في العالم العربي بفعل ترجمة بعض نصوصهم كـ«محمد إقبال» و«أحمد خان»...

وهذا الرصد الشامل يجعل هذا الكتاب بحقّ أهمّ مرجع جمع نتاج مفكّري النهضة الإسلامية وروّاهم، ممّا يوفّر للباحثين إمكانية توسيع النظر في نتاج العقل التجديدي المسلم إلى خارج المدار العربي.

ومن فوائد هذا الجمع أيضًا، أننا نلحظ اشتراك مختلف روّاد النهضة الإسلامية في الأسئلة الإشكالية ذاتها، التي مدارها كيف نستعيد النهوض والتقدّم، وكيف نتفاعل مع مستجدّات العصر ومستحدثاته في الفكر والسياسة والاجتماع؟

وفي هذا السياق يتميّز الكتاب بانتقاء أهم المساهمات الإصلاحية لمفكّري الحضارة الإسلامية في العصر الحديث؛ حيث درس كيفيّة تناول روّاد الإصلاح والتجديد لأسئلة الحداثة وإشكالاتها؛ مستنتجًا أن حاصل إسهاماتهم كان بلورة لنموذج إسلامي تجديدي تفاعل مع شروط اجتماعية، مستلهمًا أصول ثقافته الدينية، لتأصيل رؤاه وأفكاره.

وممّا يمتاز به هذا الكتاب هو أنه توسّع في عملية الرصد؛ حيث تتبّع تفاعل العقل المسلم مع مشكلات النهضة والحداثة في إفريقيا وإيران وتركيا والهند وروسيا والصين... فكان بذلك أوسع مرجع يتضمّن خلاصة الفكر الإسلامي الحديث.

تعريف بالكاتب

تشارلز كورزمان: حاصل على البكالوريوس من جامعة هارفارد (١٩٨٦) أكمل الماجستير والدكتوراه في جامعة كاليفورنيا بيركلي من (١٩٩٢) إلى (١٩٩٧)، يعمل حاليًا أستاذ علم الاجتماع ومدير مركز الشرق الأوسط والدراسات الإسلامية بجامعة كارولينا الشمالية، وشغل منصب الأمين العام للمركز الأمريكي للدراسات الإيرانية، وعمل في هيئات تحرير العديد من المجلات العلمية، وحصل على جوائز عدة، أهمها جائزة مؤسسة كارنيجي (٢٠١٧-٢٠١٩)، له العديد من المقالات والمؤلفات، من أهمها: الإسلام الليبرالي (تحرير)، الثورة غير المتوقعة في إيران، الديمقراطية المرفوضة (١٩٠٥-١٩١٥) المثقفون ومصير الديمقراطية.

ISBN 978-614-470-026-6

السعر:
28 دولارًا أمريكيًا
أو ما يعادلها

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS
INFO@NOHOUDH-CENTER.COM | WWW.NOHOUDH-CENTER.COM